

Filosofia Política

Alessandro Cavassin Alves



FASBAMPRESS

Filosofía Política

FASBAM

Faculdade São Basílio Magno

R. Carmelo Rangel, 1200
Curitiba/PR 80.440-050

Fone: (41) 3243-9800
www.fasbam.edu.br
comunicacao@fasbam.edu.br

Conselho Editorial

Dr. Irineu Letenski (Presidente)
Dr. Teodoro Hanicz
Dr. Rogério Miranda de Almeida
Dr. Germano Rigacci Júnior

Projeto gráfico, diagramação e capa

Marco Antônio Pensak

Bibliotecária

Sirlene Maria Marcinek Mazur
CRB PR 001937/0

Editor-chefe

Dr. Irineu Letenski

Preparação e revisão

Sissy Eugenia Cristina Zambão

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Faculdade São Basílio Magno (FASBAM)

A474f Alves, Alessandro Alves
Filosofia Política / Alessandro Alves Cavassin
Curitiba: FASBAMPRESS, 2021.

131 p.; 15 x 21 cm.

ISBN: 978-65-994307-7-0
ISBN Digital: 978-65-994307-8-7

1. Filosofia política. 2. Política antiga e medieval. 3. Contratualismo.
4. Política contemporânea. 5. Justiça.
I. Título.

CDD 320.01

Índice para catálogo sistemático
1. Filosofia política - 320.01

Alessandro Cavassin Alves

Filosofia Política



FASBAMPRESS

APRESENTAÇÃO

A Filosofia Política, de acordo com Leo Strauss, é um ramo da filosofia que busca saber verdadeiramente tanto a natureza das coisas políticas quanto a boa ou correta ordem política¹.

E, como veremos, com Platão já se inicia o que podemos chamar de uma tensão entre o filósofo e a cidade, entre a reflexão e a realidade. A política, a partir da experiência democrática em Atenas, torna-se um tema importante e delicado, pois foi capaz de organizar um sistema que incorpora os cidadãos, enquanto livres e iguais, mas, posteriormente, condenou à morte o filósofo Sócrates. Neste sentido, qual é a melhor forma de governo? O que é justiça? Entre tantas outras questões que envolvem o tema vão surgindo ao longo dessa reflexão.

Existem muitos manuais de filosofia política que apresentam como tal ramo de conhecimento foi sendo construído ao longo da história da própria filosofia. Portanto, os manuais são essenciais na apresentação do tema. Cada um deles, por sua vez, acaba tendo um foco específico para apresentar a disciplina, privilegiando alguns autores em detrimento de outros ou destacando temas. Mas, de maneira geral, são eles que nos abrem caminhos para a reflexão sobre a política. Neste texto usamos alguns desses manuais de filosofia política, seguindo suas explicações. Posteriormente, cabe ao estudante ler os filósofos propriamente ditos, aqueles que foram citados e comentados ou mesmo aqueles que foram omitidos. Nada melhor do que ir à fonte do pensamento.

E por fim, de acordo com o professor J. A. Guilhon Albuquerque: “toda reinterpretação de uma teoria política se faz tendo em mente os problemas contemporâneos e constitui, portanto, uma nova teoria, contemporânea”². Afinal, vivemos em um contexto político, tanto local, como mundial, que acaba influenciando em nossa reflexão e que por sua vez,

¹ STRAUSS, Leo. O que é a Filosofia Política? In: *Leviathan – Cadernos de Pesquisa Política*, n. 2, p. 167-193, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/leviathan/article/download/132277/128382/252777>. Acesso em 15/05/2021.

² ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 120.

deve nos ajudar a entender ou explicar melhor essa mesma realidade, enquanto uma nova teoria. Portanto, um dos fins dessa disciplina filosófica é buscar fomentar o bom debate sobre a política, conhecendo-a melhor e nos educando para ela.

SUMÁRIO

Filosofia política.....	9
1.1 Sobre a filosofia política – poder e Estado.....	11
1.2 A abordagem normativa.....	15
1.3 A abordagem realística.....	17
1.4 Ética e política.....	20
1.5 A dimensão existencial da política.....	23
Da “polis” democrática à política medieval	31
2.1 A polis grega e a filosofia política.....	32
2.2 Platão e sua <i>República</i>	35
2.3 Aristóteles e <i>A política</i>	38
2.4 As duas cidades em Santo Agostinho.....	42
2.5 Guilherme de Ockham e a guinada para a filosofia moderna	45
A realidade política e o contratualismo	55
3.1 Maquiavel e a política em seu aspecto realístico.....	56
3.2 Hobbes e Spinoza e a questão do estado de natureza.....	60
3.3 Locke e os direitos fundamentais	63
3.4 Rousseau e a vontade do povo.....	67
3.5 Montesquieu e Kant: por um Estado racional	70
A filosofia política contemporânea	81
4.1 A questão da revolução e do conservadorismo	82
4.2 A democracia moderna com “O Federalista” e a perspectiva de Alexis de Tocqueville	86
4.3 O liberalismo de Benjamin Constant e de John Stuart Mill	91
4.4 A questão da família, sociedade civil e Estado em Hegel	95

4.5 O socialismo de Karl Marx e Friedrich Engels e as posteriores Revoluções comunistas	99
--------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Temas de filosofia política 107

5.1 A teoria da justiça em John Rawls	108
---------------------------------------------	-----

5.2 Ainda sobre a justiça com Michael Sandel.....	112
---------------------------------------------------	-----

5.3 Sobre a democracia.....	116
-----------------------------	-----

5.4 Feminismo, globalização, bioética e biopolítica	120
-----------------------------------------------------------	-----

5.5 A política em Hannah Arendt.....	124
--------------------------------------	-----

Objetivo da unidade: apresentar de forma preliminar as questões principais da Filosofia Política, em suas abordagens, normativa e realística e a dimensão existencial da política, passando por seus autores e temas mais importantes.

Conteúdo da unidade:

- 1) Sobre a filosofia política – poder e Estado.
- 2) A abordagem normativa.
- 3) A abordagem realística.
- 4) Ética e política.
- 5) A dimensão existencial da política.

Indicações científico-culturais:

Livro: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014.

Série: *House of Cards*. Drama, Suspense. Direção: Beau Willimon, Melisa James Gibson, Frank Pugliese. Nacionalidade: EUA. Ano: 2013-2018.

Aparentemente, a política parece ser um tema em que as pessoas amam ou odeiam, discutem e defendem com ardor suas posições ou simplesmente são apáticas, enfim, é comum nos depararmos com essas situações em nossas conversas diárias; o filósofo senegalês e com trajetória na França e Estados Unidos, Christian Delacampagne, inicia seu livro *A filosofia política hoje*, também com uma outra situação cotidiana encontrada, a de que cada um de nós parece ter a solução para os problemas do mundo:

“Se dependesse de mim, meu caro, as coisas não seriam assim!”. E acrescenta: “Quem não tem uma opinião a dar? Quem não se ofereceria para resolver a situação? É só pagar para ver...”. Em contrapartida, sabemos que o mundo não vai nada bem, mesmo sendo muito razoável querer mudá-lo para melhor, afinal, “o mundo deixa a desejar”³, diz Delacampagne.

Poderíamos, então, nos questionar: Qual é a culpa da política frente às mazelas do mundo? Ou mesmo, frente aos acertos de nossa organização social, qual foi a contribuição da política? E, também, por que não consigo ou não conseguimos mudar o mundo? Entre tantas outras questões diárias que envolvem o tema.

Neste sentido, a disciplina de Filosofia Política busca apresentar como os filósofos, ao longo do tempo, foram refletindo sobre este tema tão presente na nossa vida ou, como algo da própria essência humana.

Assim, pensamos a presente unidade 01 enquanto uma grande introdução sobre o tema política, expondo-a a partir das suas abordagens, que podem ser resumidas, de acordo com Stefano Petrucciani, como a reflexão sobre: “a melhor constituição política, o fundamento da obrigação política e a natureza do agir político” (...), enfim, “as perguntas fundamentais às quais a filosofia política tem procurado na sua história dar resposta, quanto como os tipos de abordagem à problemática filosófico-política que se podem encontrar na história do pensamento filosófico-político ocidental”⁴.

Assim, dividimos a Unidade em cinco seções: na primeira seção temos uma breve introdução sobre a Filosofia Política em suas abordagens filosóficas, tendo como referência o filósofo político italiano Norberto Bobbio e como tais abordagens giram em torno da questão do poder e do Estado enquanto conceitos fundamentais para a Filosofia Política. A presente disciplina giraria em torno da reflexão fundamental sobre poder e Estado, e de acordo com as abordagens filosóficas que foram sendo construídas em torno desses dois conceitos.

Na segunda seção apresentamos a chamada “abordagem normativa” da política, que busca pensar como deveria ser essa relação de poder e o Estado, pensando na questão sobre a justa ordem política, o bem comum, o

³ DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 9.

⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 18.

11 Unidade 01 – Filosofia política

Direito, a liberdade, entre outros aspectos. Seria a busca pela resposta da melhor constituição política ou do melhor sistema de governo, assim, também, como o seu contrário, que tipo de constituição ou governo não desejamos.

Na terceira seção discutimos a abordagem realística da política e que nos leva à quarta seção, sobre a questão da relação entre ética e política. Entender a política com ela é ou como ela se desenvolve, seria uma das maneiras de se refletir sobre a mesma, sem a interferência de um julgamento moral ou normativo sobre o agir político. Assim, política e ética seriam campos distintos. A ética na política teria uma lógica diferente da ética do indivíduo. Aqui aproxima-se do que também seria uma proposta da chamada Ciência Política.

Por fim, na quinta seção temos a dimensão existencialista da política, no sentido de que, por mais polêmico que o tema seja, parece ser lugar comum a noção de não podermos viver sem a política, de que não podemos viver isoladamente sem nos relacionarmos, sem estarmos envolvidos num sistema social, em relações de poder; e ainda, seria a política uma dimensão que caracteriza a natureza humana.

1.1 SOBRE A FILOSOFIA POLÍTICA – PODER E ESTADO

No *Dicionário de Política*, o filósofo político italiano Norberto Bobbio define o termo a partir do seu significado clássico e moderno. No sentido clássico, temos que:

Derivado do adjetivo originado de *pólis* (*politikós*), que significa tudo o que se refere à cidade e, conseqüentemente, o que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social, o termo Política se expandiu graças à influência da grande obra de Aristóteles, intitulada *Política*, que deve ser considerada como o primeiro tratado sobre a natureza, funções e divisão do Estado, e sobre as várias formas de Governo, com a significação mais comum de arte ou ciência do Governo, isto é, de reflexão, não importa se com intenções meramente descritivas ou também normativas, dois aspectos dificilmente discrimináveis, sobre as coisas da cidade⁵.

⁵ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, *Política*, p. 954.

Assim, comenta Bobbio, que durante séculos o termo política foi utilizado “para designar principalmente obras dedicadas ao estudo daquela esfera de atividades humanas que se refere de algum modo às coisas do Estado”.

Já na época moderna, temos que:

O termo perdeu seu significado original, substituído pouco a pouco por outras expressões como “ciência do Estado”, “doutrina do Estado”, “ciência política”, “filosofia política”, etc., passando a ser comumente usado para indicar a atividade ou conjunto de atividades que, de alguma maneira, têm como termo de referência a *pólis*, ou seja, o Estado⁶.

Neste sentido moderno, a filosofia política trabalha com o tema do Estado e seus desdobramentos, a partir de sua perspectiva própria. O próprio Norberto Bobbio apresenta quatro questões ou abordagens sobre as quais giram a reflexão da filosofia política⁷:

1. O modo mais tradicional e corrente de se compreender a filosofia política é entendê-la como descrição, projeção, teorização da ótima república ou, se quisermos, como a construção de um modelo ideal de Estado, fundado sobre alguns postulados éticos últimos, a respeito do qual não nos preocupamos se, quanto e como poderia ser efetivamente e totalmente realizado⁸.

Eis a questão de qual é a melhor constituição política.

2. O segundo modo de se compreender a filosofia política é considerá-la como a busca do fundamento último do poder, que permite responder à pergunta: “A quem devo obedecer? E por quê?” Trata-se aqui do problema bem conhecido da natureza e da função do dever de obediência política⁹.

⁶ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, *Política*, p. 954.

⁷ BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Organizado por Michelangelo Bovero; tradução Daiela Beccaccia Versianni. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 67-68; citado e comentado por PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 18

⁸ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, *Política*, p. 67-68.

⁹ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, *Política*, p. 68.

Eis a pergunta sobre o fundamento da obrigação política (por que e, sobretudo, a quem devemos obedecer).

3. Por “filosofia política” pode-se entender também a determinação do conceito geral de “política”, como atividade autônoma, modo ou forma do Espírito, como diria um idealista, que tem características específicas que a distinguem tanto da ética quanto da economia, ou do direito, ou da religião¹⁰.

Eis o problema referente à natureza do agir político e à sua definição.

4. A difusão do interesse pelos problemas epistemológicos, lógicos, de análise da linguagem, em geral, metodológicos, fez emergir um quarto modo de falar de filosofia política: a filosofia política como discurso crítico, voltado para os pressupostos, para as condições de verdade, para a pretensa objetividade, ou não-valoração, da ciência política¹¹.

Enfim, a questão, de tipo epistemológico, concernente ao método e às condições de validade da ciência política.

Para Stefano Petrucciani, a filosofia política reflete sobre a organização social em seus aspectos que envolvem o poder. Diz o autor: “A filosofia política, com outras palavras, ocupa-se das interações sociais entre os seres humanos na medida em que essas se configuram como relações de poder, e dão lugar à discussão ou ao conflito sobre o modo como o poder deve ser distribuído ou organizado”¹².

Neste sentido, as problemáticas do poder envolvem, primeiro, sua definição. Poder seria “a capacidade que alguém tem de controlar, mediante a própria influência ou com a ameaça de sanções, o comportamento de outras pessoas, ou de ver obedecidas as próprias disposições”¹³.

A filosofia política, então, poderia pensar a questão das formas de poder, que podem ser as institucionalizadas nas leis (Direito) e instituições estatais (Estado); ou a partir da economia, como destacava Karl Marx; ou

¹⁰ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, *Política*, p. 68.

¹¹ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, *Política*, p. 69.

¹² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 13.

¹³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 13.

ainda na chamada “microfísica do poder”, em Michel Foucault. Mas, será na questão do Estado e seu poder de influência que a filosofia política acaba concentrando suas reflexões.

Petrucciani nos lembra que Max Weber assim define o Estado, em seu clássico texto *A política como vocação*, de 1919. “O estado é, como as associações políticas que historicamente o precedem, uma relação de *domínio* de homens sobre homens baseado sobre o meio da força legítima (isto é, considerada legítima)”¹⁴.

O Estado moderno detém esse *monopólio da força legítima*, retirando do indivíduo o direito de exercer coerção ou violência sobre os outros e o reservar a si esta prerrogativa. Mas, em que consiste essa *legitimidade*? Por que as pessoas obedecem ou o que as leva a obedecer ao Estado? Max Weber apresenta três possibilidades de legitimidade do poder: tradicional, legal ou carismática. Mas, para além da resposta que o próprio Max Weber nos apresenta em seu texto, a filosofia política estaria mesmo interessada na questão do poder estatal.

Assim, as próximas questões girariam a respeito do qual seria o justo e legítimo ordenamento político capaz de satisfazer os requisitos de justiça?

Petrucciani, então, adianta que, poderíamos dizer que a filosofia política teria duas grandes faces: de um lado, ela se ocupa do poder, do conflito pelo poder, da sua conquista e da sua manutenção, portanto de vários aspectos do agir político – e este é o lado do qual foi mestre Maquiavel; do outro lado, a filosofia política se põe a pergunta de qual seja o ótimo ou o justo ordenamento político – a partir das reflexões da *República*, de Platão. “Com outras palavras, a filosofia política se ocupa de qual seja o modo justo de organizar a nossa convivência, de quais formas de poder sejam legítimas, de quais direitos devam ser reconhecidos aos cidadãos. E é justamente sobre esses problemas que se defrontam hoje as diversas tendências da filosofia política contemporânea”¹⁵.

¹⁴ WEBER, Max. *A política como vocação*. In: *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora: LTC – Livros Técnicos e Científicos S.A., 1982, p. 97-153.

¹⁵ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 15.

1.2 A ABORDAGEM NORMATIVA

Para Petrucciani, a abordagem normativa da Filosofia Política visa responder à questão sobre “quais características a ordem política deve ter para *merecer* a obediência da parte daqueles que a ela estão submetidos, ou seja, para ser considerada uma ordem política *legítima*”¹⁶.

Para o autor, o que caracteriza, portanto, a abordagem normativa é a perspectiva do *dever ser*, delineando uma ordem política de como ela deveria acontecer, para assim poder ser reconhecida como boa, justa e legítima. Neste sentido, em toda a história da filosofia encontramos pensadores que buscam apresentar tal perspectiva normativa. Desde a *República* de Platão até *Uma teoria da justiça* de John Rawls. São elaborações de paradigmas normativos sobre a boa ordem política.

Para o autor André Berten, “a esta pretensão normativa se pôde reprovar o caráter ‘idealista’. A filosofia, como a moral, falaria daquilo que deve ser e não daquilo que é, ela não seria realista e terminaria assim, frequentemente, na simples utopia”. Afinal, afirma o autor, que nossos “julgamentos normativos [sobre a escravidão, os genocídios, o racismo etc.] acompanham necessariamente, em todos os níveis, a ação”, que por sua vez, está acompanhada de um “senso de obrigação”, constitutivo de uma vida “em comum”, “de uma vida social e política”¹⁷.

Mas, já se percebe que, ao longo da história da filosofia, a busca por um paradigma único para a questão política é muito complexa, pois variam muito as interpretações sobre tal normatividade, também em relação aos diferentes contextos históricos e geográficos na qual cada pensador está inserido. Como exemplo, Petrucciani destaca que para os antigos, os valores supremos com base nos quais uma ordem política deve ser julgada são a justiça ou o bem comum, ao passo que, para a tradição moderna o supremo valor ao qual a ordem política deveria ser relacionada estaria associado ao conceito de liberdade¹⁸. E mesmo esses conceitos citados são frutos de especulações.

¹⁶ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 19.

¹⁷ BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 11.

¹⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 20.

Mas isso não impede que se busque uma comum abordagem normativa, diante da riquíssima reflexão realizada nesta longa história da filosofia.

Petrucciani ainda chama a atenção para outra questão, que são as maneiras de pensar a abordagem normativa. Platão com seu livro *A República*, Thomas Morus, com *Utopia* e Karl Marx, com a proposta de organização do comunismo científico, são exemplos de construções políticas que contradizem as realidades sociais que esses autores vivenciavam em suas diferentes épocas históricas; mas também é possível pensar normativamente a boa ordem política a partir da ordem política existente, enquanto “retificação” da mesma, como é o caso do pensamento de John Rawls sobre a justiça e a busca em propor limites às desigualdades. E assim conclui o autor:

As filosofias políticas normativas, portanto, colocam-se a pergunta sobre a ordem política justa; ou, quanto enfrentam questões mais específicas, perguntam-se se certa lei, certa instituição (por exemplo, a escravidão em Aristóteles) são justas ou não. E desenvolvem argumentações destinadas a dirimir questões de justiça. Por isso podemos dizer que, na tradição do pensamento ocidental, a filosofia política normativa é também, num certo sentido, a prossecução da discussão política entre os cidadãos com tempos mais longos e instrumentos argumentativos e cognoscitivos mais sofisticados¹⁹.

Da mesma forma, André Berten, assim conclui sobre a questão da normatividade:

Uma filosofia política deve refletir sobre o sentido destes julgamentos normativos. Como podemos julgar o político? Qual é o tipo de discurso que é não apenas o mais adequado, mas também o mais suscetível de justificar (de propor razões, argumentos) em favor dessa ou daquela instituição, desta ou daquela ação política? São estas as orientações de uma reflexão sobre o sentido da atividade política²⁰.

A filosofia política, portanto, em seu caráter normativo, busca refletir desde a ordem política justa até o tipo de discurso capaz de justificar tal ordem justa.

¹⁹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 21.

²⁰ BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 11.

Voltando ao exemplo, posto no livro *Política* de Aristóteles, e sua defesa da escravidão, além do restrito papel da mulher às atividades públicas, enfim, temas que são essenciais para a política e que mudaram radicalmente a maneira como tais discussões atualmente são realizadas, chegando a um consenso, ao menos na filosofia contemporânea, sobre a perversidade da manutenção do sistema da escravidão, bem como, dos limites impostos às mulheres em à sua participação pública. Enfim, tantos outros exemplos poderiam ser pensados em questão da normatividade e que envolvem também temas como a justiça.

1.3 A ABORDAGEM REALÍSTICA

Petruciani inicia demonstrando que Nicolau Maquiavel é o autor político que representa com melhor clareza esta abordagem da filosofia política, denominada de realística. Escreve o próprio Maquiavel sobre seus objetivos ao estudar política:

Pareceu-me mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa do que à imaginação dela. E muitos se têm imaginado repúblicas e principados que jamais foram vistos nem reconhecidos como realmente existentes; porque é tão distante como se vive de como se deveria viver que aquele que deixa o que faz por aquilo que deveria fazer aprende mais sua ruína do que sua preservação: porque um homem que queira exercer em todas as partes a profissão de bom, obtém ruínas entre tantos que não são bons. Portanto, é necessário a um príncipe, querendo manter-se, aprender a poder não ser bom, e usar isso ou não usar segundo a necessidade²¹.

Neste sentido, Petruciani comenta que, com Maquiavel, deixa-se de interrogar-se sobre como deveria ser a política e o Estado, mas se passa a refletir sobre o agir político tal como ele é, na sua áspera “realidade efetiva”, num universo marcado pelas forças em conflitos de grupos ou pessoas pelo domínio desse poder, servindo-se de toda a gama de meios a que podem ter acesso para a conquista e/ou manutenção desse poder político²².

²¹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe; e, Escritos políticos*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010, p. 36.

²² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 22.

Então, o primeiro ponto a ser analisado é a luta pelo poder. Destaca Max Weber na sua conferência *A política como vocação*: “Quem faz política aspira ao poder: o poder como meio a serviço de outros objetivos, ideais ou egoístas, ou poder ‘em si mesmo’, isto é, para gozar do prestígio que ele confere”. Neste sentido, o agir político exige de seus atores entrarem no universo do conflito / luta pelo poder. Mas, como bem destaca Weber, esse conflito pode ter diferentes objetivos, desde ideais altruístas de ajuda ao próximo e pelo bem comum, ou ideais puramente egoístas em busca do lucro e bem-estar pessoal e familiar que tal poder pode conferir, ou mesmo pelo status e o prestígio que o poder confere às pessoas que estão a comandar o Estado.

O segundo ponto a ser analisado nesta abordagem realística, de acordo com Petrucciani, é o agir estratégico na política. Como a conquista e manutenção do poder envolve necessariamente o conflito e a luta, necessariamente os atores envolvidos precisam entender a força que possuem dentro desta arena. Explica o autor:

O que quer dizer, muito simplesmente, que para conseguir um resultado em política não bastam as belas palavras e a persuasão, mas é necessário tomar consciência de qual seja a geometria das forças em campo, e depois dispor-se a agir de modo a superar a força que se nos opõe com uma força maior²³.

Eis o agir estratégico.

Em relação à natureza humana, o realismo político acaba sugerindo uma visão pessimista da mesma. Maquiavel e Hobbes destacam que os seres humanos são por natureza egoístas, no sentido de pensarem primeiramente em seu bem-estar e em seu sucesso, e em segundo plano, pensar na coletividade ou no bem-estar geral, principalmente quando necessário se sacrificar pelo mesmo. Isto porque a luta pelo poder gera o embate que, por sua vez, exige dos participantes a superação do oponente. É igualmente a luta entre o dominar e não se deixar ser dominado. Mas, também, não quer dizer que o ser humano, necessariamente, é mal por natureza, como salienta Petrucciani.

Neste sentido, conclui o autor:

²³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 23.

A política tem a ver com a distribuição de vantagens competitivas de vasto alcance entre atores e grupos sociais; o agir político incide necessariamente nas dotações de poder, riqueza, prestígio e, mais em geral, sobre a distribuição de custos e benefícios da cooperação social, que em toda sociedade concreta são distribuídos de modo altamente complexo e às vezes escandalosamente desigual; e por isso mesmo, sem pressupor uma visão radicalmente negativa da natureza humana, pode-se assumir que em toda sociedade os diversos atores ou grupos conflitam para reduzir os próprios custos e maximizar os próprios benefícios, valendo-se dos meios de pressão e de coerção de que dispõem; e pode-se, portanto, concluir que a dimensão dos conflitos de forças é, e está destinada a permanecer, uma das dimensões que conotam o agir político, que pertencem a ele de modo estrutural²⁴.

Enfim, o realismo político, em especial, a partir de Maquiavel, trouxe a perspectiva de se refletir sobre a política tal como ela é, a chamada dimensão do *pólemos* [em grego, Πόλεμος; “guerra”]. Mas, igualmente, não se deve esquecer, dentro da Filosofia Política, a sua dimensão normativa, enquanto fundamental para se contrapor, por vezes, a uma prática que levaria o ser humano à bestialidade, à tirania, às mentiras, à corrupção pública, como fatores aceitáveis da convivência humana simplesmente por elas acontecerem.

André Berten comenta que essa “tradição maquiavélica (ou *Realpolitik*)” acaba sendo a tradição dominante em “ciência política”, que acaba se interrogando “essencialmente sobre o funcionamento real da política, independentemente de considerações morais (salvo se estas podem ser concebidas como motivações reais desta ou daquela ação política)”²⁵. Berten, então, cita o filósofo e sociólogo francês Raymond Aron (1905-1983) sobre essa perspectiva de análise da política:

Desde mais de quatro séculos, a querela do maquiavelismo não deixa de ser atual, porque no fundo ela é eterna. Qual fim se deve propor aquele que empreende governar seus semelhantes? Quais são os meios que ele tem, em consciência, o direito de empregar? Esta dupla interrogação permanecerá posta tanto tempo quanto durar a imperfeição dos homens e a pluralidade de suas aspirações

²⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 24.

²⁵ BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 12.

contraditórias reservarão à força e à injustiça, no destino das coletividades, um papel ao mesmo tempo radioso e escandaloso²⁶.

Neste sentido, exige-se pensar na questão ética antes de avançarmos para a dimensão existencial da política.

1.4 ÉTICA E POLÍTICA

Petrucciani destaca que o realismo político se conecta com outro tipo de conflito, o conflito entre a política e a moral, e como observara Benedetto Croce, é talvez no enfoque dessa divergência que se deve ver “a verdadeira e própria fundação de uma filosofia política” e, ainda, para Croce, Maquiavel “descobre a necessidade e a autonomia da política, da política que está além ou, antes, aquém do bem e do mal moral, que tem as suas leis contra as quais é vão rebelar-se, que não se pode exorcizar e expulsar do mundo com a água benta”²⁷.

Apesar de fortes essas palavras, Petrucciani explica que existem dois modos ou motivos que levam a esse agir político dissociado da moral. Primeiro modo vem da própria competição na arena política pelo poder.

Se quem faz política é um ator em luta com outros pelo poder, então esse deve esperar que seus competidores usem contra ele todos os meios que lhe consistam combater vitoriosamente a luta pelo poder; portanto, todo aquele que está em luta pelo poder não pode eximir-se de fazer outro tanto, e por isso também de recorrer àqueles meios, como a violência e o engano, que toda visão moral (ou religiosa) da realidade humana desde sempre condena²⁸.

Os competidores na arena política, em luta pelo poder, o que esperar de seus oponentes nesta luta: esperar a violência, o engano, a mentira, as atuais *fake news*, a compra de votos, as falsas promessas, o comprometer-se com grupos econômicos que exigiriam dos mesmos benefícios do Estado, enfim, que meios e forças serão mobilizados nessa batalha e como? Como

²⁶ ARON, Raymond. *Maquiavel e os tiranos modernos*. In: BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 12-13.

²⁷ CROCE, Benedetto. *Ética e política*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 25.

²⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 25.

todos estão em luta pelo poder, agir moralmente ou não utilizar de suas forças, por mais que seja uma afirmação polêmica, seria quase como decretar sua derrota dentro da arena política. Maquiavel deixa isso evidente em seu capítulo XVIII, de *O Príncipe*:

Não pode, portanto, um senhor prudente, nem deve, observar a fidelidade, quando tal observância vai contra ele, e se extinguiram as causas que a fizeram prometer. E se os homens fossem todos bons, esse preceito não seria bom; mas porque são maus e não o observariam para ti, tu também não hás de observá-los para eles²⁹.

Frente a isso, normativamente pensando, e ainda, tendo como referência as atuais democracias modernas, apenas um sistema legal muito claro e eficaz sobre o que se pode ou não realizar, poderia coibir ações que se considera imoral nesta luta pelo poder.

O segundo modo, como comenta o próprio Maquiavel, são referentes à própria *razão do Estado*:

A coisa que merece ser notada e observada por qualquer cidadão, se está a aconselhar a sua pátria: porque onde se delibera em tudo sobre a salvação da pátria, não deve ocorrer nenhuma consideração nem do justo nem do injusto, nem do piedoso nem do cruel, nem do louvável nem do ignominioso; ao invés, posposto qualquer outro respeito, seguir em tudo aquele partido que lhe salve a vida e lhe mantenha a liberdade³⁰.

A *razão do Estado*, por exemplo, que exige a defesa de sua vida e liberdade frente a seus opositores, deve sim ir além do mandamento moral para que tal situação prevaleça, já que seus inimigos infligiriam em relação a ele. Isto, porque, com Maquiavel, a política passa a ser estudada de forma autônoma, enquanto uma esfera específica do agir humano, independente, inclusive, do agir moral, isto é, no sentido de que o *agir político* e a *razão de ser do Estado*, teriam suas próprias maneiras de ser e se manter, independentes daquilo que o cotidiano das pessoas considera correto ou errado.

O *agir político* e a *razão de Estado* podem ser compreendidas, como exemplo, no fato da dificuldade de se manter a palavra dada, por parte do

²⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 26.

³⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 26.

político, numa determinada situação econômica, como, num processo democrático, prometer milhões de empregos como plataforma para se vencer uma eleição, mas, uma vez eleito, a situação mundial e local não permitem que tal plataforma seja posta em prática, com isso, nada impede ao político de não cumprir com sua palavra, mas também não o impede de utilizá-la durante a campanha como um ideal que gostaria de concretizar. Seria essa promessa de campanha uma mentira para se conseguir votos? Ou um ideal do político, mesmo sabendo da impossibilidade de sua realização? Outro exemplo, seria investir recursos públicos em exploração de energia nuclear frente aos perigos ambientais e sociais que isto implica. Seria tal ação política moralmente correta? E os exemplos poderiam ser inúmeros sobre a questão da autonomia do político e a razão do Estado em relação ao comportamento moral.

Mas, esse segundo modo de reflexão, frente aos próprios exemplos acima citados, e outros a seguir, seria a de pensar que:

O político deve ter a capacidade e a ousadia de infringir o mandamento moral, não porque seus inimigos o infringiriam em relação a ele, mas porque, e enquanto, o fim da ação política (nesse caso, a salvação da *res publica*) é fim supremo, que deve prevalecer sobre qualquer outro e a respeito do qual as considerações de justo e injusto devem passar para o segundo plano³¹.

Neste sentido, a obtenção de energia pela via nuclear, apesar dos altos custos e dos perigos nelas envolvidos, talvez para determinado Estado e seus líderes que optaram por ela, a consideraram uma forma de salvar a *res publica*, frente aos limites de obtenção de energia por outros recursos, por interesses econômicos nelas envolvidos, ou outro motivo. Entrar em uma guerra militar contra um oponente que se julgue ameaçar sua *res publica* seria igualmente justificável, mesmo que isso leve a milhares de mortes. Enfim, são exemplos para se refletir sobre a autonomia das razões do Estado e do agir político frente a questões morais. E, para esse caso, a justificativa seria a salvação de um determinado modo de vida social.

Os paradoxos da relação ética-política são na realidade mais difíceis de destrinchar, justamente porque as dimensões de sentido e de racionalidade que são implicadas pelo agir político são múltiplas e

³¹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 26.

23 Unidade 01 – Filosofia política

complexas, e pouco se prestam às reduções *ad unum* e às sistematizações fáceis demais³².

Daí a necessidade de o tema ética-política estar presente no processo de reflexão conduzido pela filosofia política. Afinal, não seria conveniente deixá-las por si só, caso contrário cairíamos naquilo que Max Weber denominou de “potências demoníacas”, quando se entra na dimensão do poder e da força não tendo controle sobre elas.

1.5 A DIMENSÃO EXISTENCIAL DA POLÍTICA

Petrucciani demonstrou que as abordagens normativa e realística da política são fundamentais para se iniciar a reflexão sobre a Filosofia Política, mas, mesmo isso não esgota o significado do agir político. Alerta o autor, também, quando nos fechamos a apenas uma das abordagens em detrimento de outra:

(...) corre-se o risco de não ver o fato de que o agir político não responde somente a lógicas auto interessadas ou a horizontes universalísticos, mas encontra, ao contrário, motivações não menos profundas naquela que poderíamos chamar a dimensão da busca de sentido que, não menos que as outras acima lembradas, parece constituir uma das estruturas ineludíveis do existir humano em sociedade³³.

Eis a dimensão existencial da política, que tem como referência as reflexões da filósofa Hannah Arendt, para quem a política identifica um dos aspectos essenciais da condição humana. “Para Arendt a compreensão do sentido da política permanece pobre se não parte de uma reflexão de mais largo alcance sobre a condição humana”.

No livro *A condição humana*, em sua reflexão sobre *Vita activa*, uma das três dimensões da vida humana é a da *ação* e que envolve a política,

³² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 29.

³³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 30.

sendo as outras duas o *labor* que envolve o crescimento biológico e o *trabalho* que corresponde a produção material³⁴.

“A *ação* não tem a ver com as relações homem/coisa, mas com as relações diretas entre os homens; ela é compreendida a partir de dois aspectos que segundo Arendt são fundamentais para entender a condição humana, isto é, a *pluralidade* e a *natalidade*”³⁵. Ela está caracterizada pela *pluralidade* na medida em que somos todos iguais, mas que ninguém é jamais idêntico a nenhum outro, nem no presente ou no passado ou no futuro; e é nessa *unicidade* que a ação política encontra a sua raiz, através dos atos e discursos de cada pessoa pela qual manifesta sua identidade frente aos outros, “afirmam ‘quem’ são, e, portanto, diríamos com uma linguagem um pouco diferente da de Arendt, constituem o senso sempre precário da sua identidade estabilizando-o justamente no ato em que o tornam manifesto aos outros”³⁶.

Escreve Arendt: “A pluralidade é o pressuposto da ação humana porque nós somos todos iguais, ou seja, humanos, mas de tal modo que ninguém é jamais idêntico a algum outro que viveu, vive ou viverá”³⁷.

E, a partir da pluralidade e sua unicidade se desenvolve os conceitos da *natalidade* e o da *imortalidade*. Por ser cada indivíduo único, cada um é irrepetível e deixa sua marca nesta existência, com uma ação política também nova e, conseqüentemente, histórica, surgindo a imortalidade. Afinal, só do novo pode haver história e do sempre igual existe apenas história natural³⁸.

Para Arendt, encontramos entre os gregos, em cuja civilização se funda na *polis*, a característica própria da política, enquanto dimensão da *ação*, enquanto momento em que atos e discursos são capazes de revelar a identidade de cada um, na *pluralidade*, de fazer política, de fazer o novo, dentro de um espaço público, no agir diante dos outros e com os outros, novamente elevando-se para além da mortalidade. Para Arendt, isso seria a

³⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 6ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 15.

³⁵ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 30.

³⁶ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 31.

³⁷ ARENDT, *A condição humana*. In: PETRUCCIANI, PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 30.

³⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 31.

“obra do homem”, para além da questão puramente biológica ou da produção para a sua existência material.

Sem um espaço da aparência e sem confiança na ação e no discurso como modos de ser juntos, nem a realidade do próprio eu, isto é, a própria identidade, nem a realidade do mundo que nos circunda podem ser preservadas da dúvida... O único caráter que permite medir a realidade é o seu ser comum a todos...³⁹

Assim, “o agir na esfera pública diante dos outros e com os outros é, portanto, salvação contra a evanescência do sentido e a futilidade das práticas humanas puramente reprodutivas. A organização da *pólis* ‘assegura o autor mortal que a sua existência transeunte e sua grandeza fugaz não perderão jamais a realidade que provém do ser visto, ouvido e, em geral, do aparecer diante de um público de homens semelhantes a ele...’”. E continua Arendt:

Na base da antiga estima reservada à política está a convicção de que o homem enquanto homem, todo indivíduo na sua irrepetível unicidade, aparece e conquista a sua identidade no discurso e na ação, e que estas atividades, não obstante sua futilidade de um ponto de vista material, possuem uma qualidade durável porque provocam a lembrança de si. A esfera pública, o espaço do mundo do qual os homens necessitam para aparecer, é, portanto, ‘obra do homem’ mais especificamente do que a obra das suas mãos ou o trabalho de seu corpo⁴⁰.

Como visto, diz Petrucciani, as ideias de Arendt nos ajudam “a clarear o sentido existencial da política”, enquanto um campo extraordinariamente multidimensional.

Enfim, retomando sobre as dimensões da política analisadas até aqui:

Ao agir político pertence certamente (e é nisso que têm insistido todos os grandes clássicos do realismo) o momento da racionalidade que modernamente poderíamos definir estratégica: não há política sem luta competitiva entre atores que pretendem conseguir fins conflitivos. Mas à política pertencem, de modo igualmente inexorável, o momento da racionalidade moral, ou da justiça, e aquele, que quisemos ressaltar

³⁹ ARENDT, *A condição humana*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 31-32.

⁴⁰ ARENDT, *A condição humana*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 32.

com a citação de Arendt, da constituição simbólica de sentido da realidade humana e da expressão autêntica de si⁴¹.

De maneira geral, a filosofia política e seus autores podem ser pensados a partir dessas três abordagens ou, ao menos, sabermos que as mesmas possibilitam ao estudioso da política uma referência de como interpretar as obras filosóficas sobre política e, também, pensar a própria realidade da qual estamos vivendo.

⁴¹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 32-33.

CONSIDERAÇÕES

Na presente unidade 01 buscamos apresentar, a partir do livro *Modelos de Filosofia Política*, de Stefano Petrucciani, uma possível introdução ao tema da política em sua reflexão filosófica, que são abordagens de estudo da mesma, encontradas ao longo da história da filosofia. Seriam elas: a abordagem normativa, a abordagem realista, que por sua vez, envolve a questão da relação entre ética e política, e a abordagem existencial. O filósofo político Norberto Bobbio apresentou estas diferentes abordagens com o objetivo de diferenciar a filosofia da ciência política.

Portanto, como indicação científica, apresentamos livros de introdução à Filosofia Política, como dos professores italianos Stefano Petrucciani e Norberto Bobbio, sem descartar as inúmeras outras obras que, cada qual a sua maneira, desenvolvem uma explicação específica de como podemos conduzir a reflexão filosófica sobre o tema política. Da mesma forma, foi indicado uma produção cultural que discute a questão da política nesta nossa época contemporânea, com a série norte-americana *House of Cards*, em que se apresenta a política de forma realista, na luta pelo poder por parte de indivíduos e grupos, mas sem deixar de despertar no telespectador a reflexão normativa e a questão da ética na política.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo; posfácio de Celso Lafer. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BERTEN, André. *Filosofia política*. Tradução Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Organizado por Michelangelo Bovero; tradução Daiela Beccaccia Versianni. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Tradução Lucy Magalhães; revisão técnica Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe; e, Escritos políticos*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.
- PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014.
- PLATÃO. *A República*. 3. ed. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013.
- STRAUSS, Leo. O que é a Filosofia Política? In: *Leviathan – Cadernos de Pesquisa Política*, n. 2, p. 167-193, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/leviathan/article/download/132277/128382/252777>. Acesso em 28.maio.2021.
- WEBER, Max. A política como vocação. In: *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora: LTC – Livros Técnicos e Científicos S.A., 1982, p. 97-153.
- WEIL, Eric. *Filosofia política*. Tradução e apresentação de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

TEXTO FILOSÓFICO DA UNIDADE 01

PLATÃO – A abordagem normativa da política

“_ Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Glauco, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública”.

PLATÃO. *A República*. 3. ed. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013, p. 170 [473 a-e].

MAQUIAVEL – A abordagem realística da política

“Resta examinar agora como deve um Príncipe comportar-se com seus súditos e seus amigos. (...) Todavia, como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessam, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como reais. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade, é natural que se arruine entre tantos que são maus. Assim, é necessário a um Príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade”.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe; e, Escritos políticos*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010, p. 36.

ARENDT – A dimensão existencial da política

“Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. Trata-se de atividades

fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra.

(...)

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. (...) A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir”.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 15-16.

UNIDADE 02 – DA “POLIS”
DEMOCRÁTICA À POLÍTICA
MEDIEVAL

02

Objetivo da unidade: apresentar a filosofia política em sua origem na Grécia em seu aspecto realístico, com destaque à democracia grega, e a interpretação da política pelos filósofos Platão e Aristóteles. E, por fim, o seu desenvolvimento nos autores cristãos da Idade Média, em especial em Santo Agostinho e Guilherme de Ockham.

Conteúdos da unidade:

- 1) A polis grega e a filosofia política.
- 2) Platão e *A República*.
- 3) Aristóteles e *A política*.
- 4) As duas cidades em Santo Agostinho.
- 5) Guilherme de Ockham e a guinada para a filosofia moderna.

Indicações científico-culturais:

Livro: PLATÃO. *A República*. 3. ed. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013.

Filme: *Santo Agostinho – O declínio do Império Romano*. Direção: Christian Duguay. País de origem: Itália / Alemanha. Ano: 2009.

Filme: *Ágora (Alexandria)*. Direção: Alejandro Amenábar. País de origem: Espanha. Ano: 2009.

Na presente unidade buscamos refletir sobre o chamado início da Filosofia Política, com o desenvolvimento da organização da *polis* grega,

tendo como referência Atenas e sua democracia e todo o seu significado teórico e prático para se pensar a questão política, ou seja, as questões normativas e realísticas. Os filósofos Platão e Aristóteles, que já vivenciavam a denominada decadência da experiência democrática ateniense, trazem, igualmente, uma contribuição fundamental sobre o tema da justiça e do bem viver, que, inegavelmente, referem-se à organização política. Depois, analisamos como autores cristãos, em especial Santo Agostinho e Guilherme de Ockham, em seus respectivos contextos históricos, pensaram sobre o tema.

Como se percebe, é um recorte bastante amplo frente a tantas outras possibilidades e autores que pensaram a política neste longo período da história humana, que vai do século VII a.C. ao XV d.C. Independente disso, a presente unidade pode servir, também, de referência para se pesquisar outros autores e mesmo lugares que também desenvolveram a reflexão política.

Neste sentido, na primeira seção analisamos com alguns detalhes este surgimento da filosofia política, a partir da organização da *polis* grega de Atenas, enquanto um regime democrático, e seu significado.

Na segunda e terceira seção apresentamos as ideias políticas dos dois grandes filósofos gregos, Platão e Aristóteles, com os livros *A República* e *A política*.

Na quarta seção, avançamos para a Idade Média com a figura de Santo Agostinho e seu clássico livro, *A cidade de Deus*. Assim, o pensamento cristão vai se tornando cada vez mais influente nesta sociedade política fragmentada europeia.

Por fim, terminamos na quinta seção com o franciscano Guilherme de Ockham e sua abordagem, que pode ser considerada uma abertura para as novas ideias políticas da Idade Moderna.

2.1 A POLIS GREGA E A FILOSOFIA POLÍTICA

Petruciani comenta que “a cidade-estado grega nasce entre os séculos VII e VI a.C. da crise das formas tradicionais, reais e sacrais da soberania”; a grande referência é a *polis* de Atenas, em seu período democrático e o seu simbólico espaço público, a *ágora*, comum a todos os cidadãos e com a

novidade radical que é a possibilidade da “*discussão política no espaço público*” por todos os seus cidadãos; necessitando, assim, desenvolver em seus participantes o sentimento de pertença à comunidade, a capacidade de discurso argumentativo, na qual irão se destacar os sofistas, e fomentar o debate político, que, de certa maneira, contribui igualmente para o início da filosofia política.

Na *polis* a soberania sempre mais laicizada é colocada no centro da instituição comum e torna-se objeto de um debate que tem lugar na esfera pública da *ágora*; o comando, portanto, não é mais propriedade exclusiva de alguém, de um eleito por razões de estirpe, sacrais ou religiosas, mas é o resultado de um confronto dialético, de um certame no qual se desafiam os melhores discursos e as melhores qualidades, e no qual, por assim dizer, “urbaniza-se” a mentalidade ao mesmo tempo agonística e igualitária (entre os “senhores”) que caracterizava as aristocracias guerreira cujo retrato nos transmitiram os poemas homéricos⁴².

Como dito, a soberania se torna mais laicizada. E com a *polis* temos o nascimento da lei escrita, enquanto norma racional que foi discutida e aprovada pelos seus pares, podendo também ser rediscutida e modificada, e que rege as ações dos cidadãos, membros desta *polis*. Daí a noção de igualdade dos cidadãos, a *isonomia*, mesmo que com restrições e critérios de proporcionalidade, mas com a consequente necessidade de que todos os cidadãos façam parte das atividades políticas, como dos tribunais, das atividades administrativas, mas, principalmente, da Assembleia. Assim resume Petrucciani sobre essa forma política organizacional:

O modelo clássico da *polis* democrática, destinado a permanecer um ponto de referência para toda a tradição do pensamento político ocidental, é o das instituições políticas de Atenas, tais como são definidas, em 508-507 a.C., pela reforma democrática de Clístenes e sucessivamente, nos meados do século V, pelas reformas de Péricles. A instituição na qual se encarna a soberania política é a Assembleia dos cidadãos de pleno direito, a *ekklesia*: ela é aberta a todos os cidadãos do sexo masculino e livres maiores de 18 anos; nela todos têm direito de falar e as decisões são tomadas por maioria. A assembleia representa a mais alta autoridade decisória sobre as

⁴² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de Filosofia Política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 37-38.

questões legislativas e sobre as mais importantes questões de governo⁴³.

Percebemos que a *polis* democrática grega foi sendo gerada ao longo do tempo, por reformas políticas que causaram impactos profundos na organização social, levando-os, sucessivamente, a um modelo mais participativo, que garantiria que leis escritas discutidas seriam respeitadas por todos e o princípio da igualdade fosse sendo concretizado na prática.

Daí a necessidade de instituições políticas para que tal modelo organizacional pudesse ser desenvolvido, como o da Assembleia ou também denominada de *ekklesia*.

Mas, como visto, a cidadania tinha seus limites, por vezes, até entre os próprios cidadãos, como no caso de existir critérios de proporcionalidade, mas, em especial, os casos da exclusão de mulheres, escravos e estrangeiros⁴⁴.

De qualquer forma, a Assembleia terá o papel, enquanto instituição, de debater e formular leis e resolver questões de governo, tudo através da reunião e discussão por parte de todos os seus cidadãos. Continua Petrucciani, agora sobre a questão administrativa da *polis*:

A atividade de caráter mais propriamente administrativo, porém, era exercida por uma parte mais limitada dos cidadãos, o conselho dos 500 (*boule*). Muitos dos principais cargos políticos eram atribuídos por sorteio, e era previsto um estipêndio para quem era designado a exercê-los⁴⁵.

⁴³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 38.

⁴⁴ “Como se vê, essa ideia de igualdade está muito longe de sua concepção moderna, segundo a qual ‘todos os homens nascem livres e iguais’. O cidadão pensado pelos gregos é igual porquê e enquanto é livre. E são homens, no sentido estrito do termo: mulheres e crianças estão excluídas (assim como, em geral, os que não nasceram na cidade). No entanto, malgrado sua falta de generalidade, a noção de igualdade teve um impacto extraordinário tanto na vida grega de então quanto na história do pensamento ocidental” (LOPES & ESTEVÃO, Platão e Aristóteles: O nascimento da filosofia política. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara (org.). *Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 20).

⁴⁵ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 38.

Assim, a atividade administrativa, como visto acima, era constituída de um conselho, por vezes, até escolhidos por sorteio, demonstrando a importância de que os cidadãos, considerados iguais em direito e em capacidades, estivessem aptos e preparados para contribuir, também, com a administração da *polis*. E conclui Petrucciani:

A política ateniense consistia, pois, em mecanismos de deliberação que funcionavam através de um sistema de democracia direta e participativa; tratava-se, portanto, de uma democracia que, à diferença das modernas, carecia de um verdadeiro aparato estatal, e na qual, ao invés, tinham um papel de primeiro plano o confronto dos argumentos e a discussão pública⁴⁶.

Eis a chamada democracia direta e participativa que revolucionou o pensamento político de uma época, mas que teve um curto espaço de duração, entre os séculos V e IV a.C., e depois, somente foi repensada enquanto modelo de organização política com os filósofos modernos, como Jean-Jacques Rousseau, como o conjunto de textos escritos frente ao fato da Independência dos Estados Unidos da América em 1776, denominado de o federalista, abrindo a época contemporânea da política.

Portanto, apesar da novidade desta forma do poder político e com a criação de instituições que a sustentasse, a democracia participativa direta ateniense foi sendo posta à prova por críticas severas quanto a este modelo organizacional e, igualmente, pelos próprios erros que cometia.

Filósofos como Platão e Aristóteles teceram suas críticas a esse modelo político. Mas, de qualquer forma, uma filosofia política inicia-se no ocidente, de maneira tanto teórica / normativa, como prática.

2.2 PLATÃO E SUA *REPÚBLICA*

O jovem **Platão** (Atenas, 428/427 a.C. – Atenas, 348/347 a.C.), assim como todo jovem cidadão ateniense, tinha pretensões de dedicar-se à vida política de forma intensa e, ainda mais, por pertencer a uma família aristocrática. Porém, como salienta Petrucciani, “a observação da vida política real devia logo fazê-lo retroceder desta intenção”, afinal, sua

⁴⁶ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 38.

juventude foi marcada pela condenação à morte de seu mestre Sócrates em 399 a.C., por decisão da justiça local (que justiça seria essa, que condena o mais sábio dos homens à pena de morte?) e, conseqüentemente, da profunda crise que a própria democracia ateniense vinha passando, após seu auge com Péricles⁴⁷.

Platão, portanto, tem como parâmetro uma realidade política conduzida de forma tida como inapropriada, mas não apenas em Atenas, isto também nas demais localidades. Daí a conclusão platônica de que, como visto na unidade anterior, apenas quando os filósofos chegassem a governar as coisas públicas ou os reis se tornarem filósofos, cessariam as catástrofes⁴⁸.

O livro *A República*, então, é um grande projeto de uma cidade ideal, de uma comunidade política orientada pela ideia de justiça⁴⁹. Daí toda a discussão em torno do que seria a verdadeira justiça, na qual o filósofo Sócrates, através dos escritos de Platão, é o grande protagonista.

Portanto, o que é justiça? Pela definição tradicional, justiça seria “dar a cada um que lhe é devido”. E, a partir dessa definição, Sócrates e seus interlocutores passam a discutir sobre o tema, até que Trasímaco, o sofista, afirma que justiça seria a lei do mais forte. “Afim, não é o que se vê? Não é o que aparece?”, provoca Trasímaco, já sinalizando à decadência de uma organização política ideal. A lei, igualmente, também é feita pelo mais forte e em seu benefício. Como é de se esperar, Platão, através de Sócrates, passa a discutir tais asseverações, já percebendo, logicamente, que tais ideias não passariam de uma aparência da justiça e não a justiça em si. Se é esta justiça do mais forte que predomina nas organizações políticas, certamente está não é a cidade ideal para se viver. Eis o Livro I, de *A República*. Daí a necessidade de continuar buscando o verdadeiro sentido da justiça. Eis o papel da Filosofia e o filósofo é quem conseguirá sair dessa caverna dominada pelas sombras da ignorância e olhar para o sol da verdade e, assim, voltar para os seus e dizer o que é a verdadeira realidade e, para este caso, a verdadeira justiça. Eis a alegoria da caverna, descrita no Livro VII, de *A República*.

⁴⁷ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 39-40.

⁴⁸ PLATÃO, *A República*. 3. ed. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013, p. 170 [473 a-e].

⁴⁹ LOPES & ESTEVÃO. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. *In: Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 23-28.

Platão, também, passa a refletir sobre como seria essa cidade perfeita, ideal e justa, estendendo-se por vários livros de *A República*, inclusive determinando quais são as funções necessárias para a vida em sociedade. Para o filósofo, existem aqueles que devem se dedicar ao trabalho como um todo, outros à sua proteção e segurança e, por fim, aqueles que devem governar a cidade, sendo que cada um concorre segundo suas aptidões naturais, para a harmonia do todo.

Podemos dizer que o projeto de Platão passaria por uma educação que ultrapasse a opinião (*doxa*) e tenha como base uma *episteme* (ciência) e “a política poderia deixar de ser o jogo fortuito de ações motivadas por interesses nem sempre claros e frequentemente pouco dignos, para se transformar numa ação iluminada pela verdade e um gesto criador de harmonia, justiça e beleza”⁵⁰.

O filósofo rei, então, seria aquele que conhece o verdadeiro, o bem, a justiça e, conseqüentemente, poderia conduzir de maneira sábia toda a sua comunidade. Estaria, ainda, acima dos desejos egoístas que levariam a utilização do poder em benefício próprio ou de um grupo, pois, suas intenções como governante estão para além dos ganhos materiais ou de prestígio que tal atividade possa lhe conceder.

Como se percebe das reflexões da unidade 01, Platão, apesar de observar a realidade política como ela é, principalmente em seus defeitos, numa dimensão realística, propõe, normativamente, o que para ele seria uma cidade ideal, uma cidade justa, mesmo sabendo que tal modelo ideal seria até mesmo uma utopia. Diz Platão no livro IX da *República*: O ótimo estado é “um estado que existe só em palavras, porque não creio que exista em algum lugar da terra. Mas talvez no céu, repliquei, exista um modelo, para em queira vê-lo e, com essa visão, fundar a própria personalidade. De resto, não tem importância alguma que esse estado exista hoje ou no futuro...”⁵¹. E conclui Petrucciani sobre o pensamento idealista platônico: “O que, talvez, mais importa é que ele esclarece um dos paradoxos que são constitutivos do político: um estado ordenado ao Bem seria aquele no qual estivessem no

⁵⁰ PLATÃO. Vida e Obra. In: *Diálogos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999, p. 13.

⁵¹ PLATÃO, *A República*, citado por PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 48.

poder os que não o desejam, assim como não desejam a riqueza que do poder emana”⁵².

Platão, inclusive, é convidado para contribuir na organização política na distante localidade de Siracusa, para a qual viaja algumas vezes, mas, a realidade não lhe permitiu colocar em prática seus ideais, portanto, novamente, a política para o filósofo fora algo muito decepcionante⁵³.

2.3 ARISTÓTELES E A POLÍTICA

O outro grande filósofo desse período foi **Aristóteles**, o Estagirita (Estagira, 384 a.C. – Atenas, 322 a.C.). Em Atenas, participa da Academia de Platão e, posteriormente, funda sua própria escola, o Liceu, além de ser, por um período, preceptor de Alexandre Magno, conquistador tanto do ocidente como do oriente.

Aristóteles, ao viajar muito, pode igualmente conhecer diversos tipos de sistemas políticos existentes e mesmo conviver com diferentes tipos de governos.

Distinto de seu mestre Platão, Aristóteles parte do princípio de que não basta exclusivamente conhecer a justiça para colocá-la em prática. Para além do conhecer, é preciso também desenvolver a virtude e a disposição necessária para tal ação. “A ideia central aqui, veremos, é que o caráter de uma pessoa não é bom porque ela simplesmente conhece o que é a justiça ou a coragem, mas porque ela quer ou deseja agir em conformidade com o que seja justiça ou coragem”⁵⁴. Eis, algo da própria natureza humana, da qual há

⁵² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 48.

⁵³ PLATÃO. Vida e Obra. In: *Diálogos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999, p 15.

⁵⁴ LOPES & ESTEVÃO. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. In: *Manual de Filosofia Política. Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 29. “Certa vez, um homem culto e aparentemente respeitável, militar francês aposentado, disse, ao ser entrevistado, que, embora fosse leitor de Filosofia, Literatura e muitas outras coisas, não deixou de torturar centenas de argelinos durante a Guerra da Argélia. ‘Como pude fazer o que fiz?’, se perguntava sinceramente o torturador. O que aprendera não tinha sido nada útil para impedir seu

uma diferença entre o saber e o agir, como explica Aristóteles em seus livros, como na *Ética a Nicômaco*. É claro que conhecer o que são os valores morais e as virtudes são fundamentais para o bom convívio humano, mas, repetimos, apenas o conhecimento, não nos torna virtuosos. Daí, igualmente, a importância da educação recebida, até como obra da cidade.

Para Aristóteles, o supremo bem humano, proveniente de sua especificidade enquanto humanos, se chama *eudaimonia* (que pode ser definida como *felicidade*), que por sua vez, enquanto *essência* humana, não se dá num espaço celestial ou na solidão do sábio, mas, “a cidade (*polis*) é lugar onde os seres humanos se fazem seres humanos, ou seja, nem bestiais, nem divinos”⁵⁵. É na cidade que podemos realizar nossa natureza ou essência humana, isto porque “a cidade é o lugar *natural* dessa realização porque é uma comunidade ordenada segundo a justiça e o bem comum”⁵⁶. A cidade tem por finalidade a “promoção do *bem viver juntos*, isto é, a promoção de um modo de vida determinado pelos princípios da justiça e da virtude”, e ainda, “a cidade será, portanto, a comunidade de cidadãos que têm por finalidade o bem comum (ou o *bem viver juntos*) e cuja autoridade política, ou seja, está baseada tanto na liberdade quanto na igualdade desses cidadãos”⁵⁷. E diferente da família ou da aldeia (associação de famílias), enquanto espaços naturais (semelhantes a organização das abelhas, das formigas ou outros animais gregários), “os animais racionais tendem a viver

execrável comportamento moral” (LOPES & ESTEVÃO. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. In: *Manual de Filosofia Política*: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 28).

⁵⁵ LOPES & ESTEVÃO. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. In: *Manual de Filosofia Política*: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 36.

⁵⁶ LOPES & ESTEVÃO. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. In: *Manual de Filosofia Política*: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 37.

⁵⁷ LOPES & ESTEVÃO. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. In: *Manual de Filosofia Política*: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 37-38. Lembrando, como destacam os autores LOPES & ESTEVÃO, cidadãos, mesmo para Aristóteles, são os homens, adultos, livres e nativos que tem a possibilidade de exercer atividade política, em detrimento dos metecos (estrangeiros residentes), estrangeiros, mulheres, crianças e escravos.

em comunidade porque apenas nela podem se afastar da selvageria, da iniquidade, da crueldade, da estupidez”. E concluem Lopes & Estevão, citando Aristóteles, de que o ser humano, “afastado da lei e da justiça [...] é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres do sexo e da alimentação”⁵⁸.

Outro aspecto da natureza humana é a questão da linguagem

Ora, a comunidade política (cidade) é para o ser humano o seu lugar natural porque, sendo dotado de racionalidade, ele é consequentemente dotado de linguagem discursiva, o que torna capaz de manifestar mais do que sensação de prazer ou sofrimento, para o que bastaria a voz. Em função desse seu atributo natural, ele é capaz de perceber e manifestar o bem e o mal, o útil e prejudicial, o justo e o injusto, motivo pelo qual o tipo de organização humana será superior àqueles agrupamentos cujas tarefas se restringem à reprodução, proteção e manutenção da vida, como são os formigueiros ou as colmeias. Segundo uma das mais famosas formulações da história da Filosofia, esta é a causa pela qual o ser humano é naturalmente um *animal político*⁵⁹.

Lopes & Estevão, então dizem que a cidade, para Aristóteles é a consequência *natural e necessária* da atividade da razão, tendo em vista o bem viver juntos. É, igualmente, além do que dizia Platão ser a cidade, no sentido de mera satisfação das necessidades dos homens impotentes para satisfazer isoladamente, a cidade, para Aristóteles, é o local de realização da natureza humana e da sua essência, a felicidade, que, portanto, é política.

Uma outra questão que o pensamento político de Aristóteles aponta é sobre qual seria a melhor constituição ou tipo de governo ao qual a vida do estado deve tender? Daí a clássica tipologia que prevê seis formas de constituição: três tipos de constituições justas (monarquia, aristocracia e

⁵⁸ ARISTÓTELES, *A política*, I, 2, 1253a 32-37. In: LOPES & ESTEVÃO. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. In: *Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 39.

⁵⁹ LOPES & ESTEVÃO. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. In: *Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 39.

politeia) e três tipos de constituições degeneradas (tirania, oligarquia e democracia)⁶⁰. Continua Petrucciani:

As constituições justas ou retas são aquelas onde o poder de governo é exercido pelo em de todos, em vista de um interesse comum a governantes e governados; ao passo que são degeneradas as constituições onde os governantes governam somente para assegurar o interesse próprio e não o dos governados⁶¹.

Tipos de governo justos e degenerados

Tipo de governo	Constituições justas	Constituições degeneradas
Governo de um só	Monarquia	Tirania
Governo de poucos	Aristocracia	Oligarquia
Governo de muitos	<i>Politeia</i>	Democracia

Aristóteles discorre sobre os tipos de governo, no sentido de buscar uma solução sobre qual seria o melhor governo: o de um, o de poucos ou o de muitos? Petrucciani demonstra que a resposta aristotélica é para uma fusão de um governo misto, identificado com a *politeia*, uma forma reta de democracia, em que aproveita o que de melhor a democracia oferece, mesclando com o melhor da Aristocracia.

O fim da *polis*, nós o vimos, não é simplesmente o viver, mas o viver bem, através das várias atividades que para esse objetivo concorrem; (...)

É tarefa da política justamente criar as condições para que isso possa ocorrer, e, portanto, colocar os cidadãos nas condições de poder realizar, na comunidade, a sua felicidade⁶² [mesmo sabendo que cidadãos são apenas homens].

Aristóteles, que viajou por diversas regiões, teve a possibilidade de conhecer diversos regimes políticos (de forma realística) e, ao mesmo tempo, sua visão sobre o que é o ser humano, possibilitou que o mesmo pensasse (de forma normativa) a melhor forma de governo.

⁶⁰ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 53.

⁶¹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 54.

⁶² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 56.

2.4 AS DUAS CIDADES EM SANTO AGOSTINHO

O cristianismo, com Jesus Cristo, não pretendeu criar um reino político neste mundo. Disse Jesus, em um de seus ensinamentos: “Devolvei, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus, a Deus” (Mt 22,21), tendo como referência o domínio do Império Romano sobre a região em que vivia; Cristo ensina, ainda, que seu reino não é deste mundo (Jo 18,36), mas seus ensinamentos, sem dúvida, provocaram questionamentos sobre a própria estrutura política da época, quando as mesmas pautavam-se em opressão, injustiças e privilégios em detrimento do próprio povo, pelo qual Jesus deu sua maior atenção, em especial para com os pobres; o cristianismo, também, tem como princípio o valor infinito de cada indivíduo, enquanto criatura de Deus, da igualdade em dignidade entre todos os homens (lembrando que na democracia grega, a igualdade entre os cidadãos era um princípio político fundamental).

Posteriormente, São Paulo em suas cartas, também acabou abordando o tema da igualdade: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). E, São Paulo, também, exorta à obediência às autoridades constituídas, “pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus” (Rm 13,1). E continua demonstrando a importância de se praticar o que é certo, evitar o mal, inclusive para não ser punido pelas autoridades. Quem pratica o bem, só tende a receber elogios, diz São Paulo. Mas, já se percebe, a possibilidade de uma dupla lealdade para o cristão, “a César e a Deus, e não há dúvida de que, quando surge um conflito de deveres, é a obrigação em relação ao Senhor a que deve prevalecer”⁶³. E o cristão não é um indivíduo de um único Estado, mas espalhado ou espalhando-se pelo mundo todo (seguindo as rotas do próprio Império Romano). Sua lealdade, portanto, não é a mesma do cidadão grego para com a sua cidade. O princípio da igualdade está posto para com os “irmãos cristãos pelo batismo” e não mais para com a pátria ou cidade em que se vive.

⁶³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 60.

O cristianismo no Império Romano, de perseguido, torna-se, então, uma religião aceita e depois, a religião oficial com o edito de Tessalônica, em 380, promulgado pelo imperador Teodósio; para Petrucciani, surge, assim, o problema de “estabelecer os limites e as competências dos dois poderes, o espiritual e o temporal que devem coexistir. E abre-se, por isso, um terreno de conflitos que marcará de modo determinante toda a história da cristandade”⁶⁴. E por mais que se perceba uma separação entre religião e política, o entrelaçamento entre as duas foi inegavelmente “determinante para a história do Ocidente”⁶⁵.

Seguindo este raciocínio, temos a vida de Aurelius Augustinus ou Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho, que nasceu em Tagaste, 354 d.C., cidade africana na província romana da Numídia, atual Argélia. Faleceu em Hipona, 430 d.C. quando era bispo desta cidade, também localizada na atual Argélia. Por volta dos 30 anos, mudou-se para a Itália, estabelecendo-se em Roma e depois em Milão, onde exerceu o cargo de orador do Império. Converteu-se ao cristianismo no ano de 387, influenciado pelo bispo de Milão, Santo Ambrósio e por sua mãe Mônica; volta para sua cidade natal, foi ordenado padre em 391 e bispo de Hipona em 396. Viveu na época do que se considera o fim do Império Romano do Ocidente. Em 410 Alarico saqueia Roma. E como bispo em Hipona enfrentou e viu a tomada de sua cidade pelos vândalos, outro sinal da decadência da centralização política dos romanos. Eram os sinais dos novos tempos.

Neste sentido político, o livro *A cidade de Deus* de Santo Agostinho é uma resposta aos que acusavam o cristianismo de estar na origem dos males que afligiam Roma, de que o Deus cristão não era tão poderoso como os antigos deuses romanos. “A gloriosa Cidade de Deus prossegue em seu peregrinar através da impiedade e dos tempos, vivendo cá embaixo, pela fé, e com paciência espera a firmeza da mansão eterna, enquanto a justiça não se converte em juiz, o que há de conseguir por completo, depois, na vitória final e perfeita da paz”⁶⁶, assim abre seu livro Santo Agostinho.

O império político romano ainda associava sua grandeza à religião, isto é, aos favores dos deuses. Santo Agostinho busca demonstrar que esta é

⁶⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 60-61.

⁶⁵ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 59.

⁶⁶ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 35.

uma interpretação errônea da realidade social. Roma, por diversas vezes, antes do cristianismo, já tinha sofrido inúmeras desventuras; e ainda:

Se o critério para se julgar um estado deve ser aquele da verdadeira justiça, isto é, da justiça cristã, então se deve sustentar, diz Agostinho, que a Roma pagã, também aquela do tempo de Cícero, não foi uma verdadeira *res publica*, porque lhe faltava justamente a verdadeira justiça, que consiste em dar a cada um o que lhe é devido e, portanto, também em dar a Deus o que lhe cabe: em suma, fora da justiça cristã, não há um povo, uma ordem pública, um estado que seja realmente legítimo: “Onde não há tal justiça, não há tampouco uma união de homens associados pelo consenso do direito e pelo bem comum”⁶⁷.

Portanto, a justiça é a base da organização social e política, o que lembra, igualmente, as reflexões de Platão. É evidente, que mesmo na República ou depois no Império Romano, tal disposição não ofereceu a “verdadeira justiça” a seu povo (enfim, algum império seria capaz de oferecer a “verdadeira justiça”?). Esta impossibilidade de uma plena justiça é consequência da própria fragilidade da natureza humana corrompida e desordenada, consequências do pecado original, que precisa de um Estado, do domínio de homens sobre homens, de forma coercitiva, para melhor organizá-los. Assim, “a legitimidade de uma associação política, deve-se reconhecer que essa satisfaz o seu objetivo quando reúne uma multidão de seres racionais unidos na busca dos bens que estimam e lhes assegura um ordenamento de paz e de concórdia”⁶⁸. Neste sentido, aos se assumir esses pontos de partida, Roma pode ser efetivamente considerada um povo e uma *res publica*, mas que, segundo Santo Agostinho, teve um propósito divino, “o de unificar o mundo preparando o terreno para advento da pregação cristã”. A estrutura organizacional construída pelos romanos seria utilizada pelos cristãos na Evangelização.

O que realmente importa na história do homem não é a grandeza dos impérios, cujas vicissitudes são, no entanto, governadas pelo desígnio divino, mas a luta entre a *civitas Dei* e a *civitas terrena*. As duas cidades não se identificam respectivamente com a Igreja e o Estado, mas designam, antes, dois modos opostos de viver: na Igreja

⁶⁷ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. in: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 61.

⁶⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 62.

concretamente existente (que também é a prefiguração da cidade celeste), não há somente os justos e os eleitos, mas também indivíduos destinados a ser condenados; e o mesmo acontece na sociedade política. As duas cidades devem ser entendidas, portanto, como duas sociedades governadas por princípios opostos: a cidade terrena é uma união que nasce para satisfazer o desejo de glória, a ambição, a ganância; é governada pelo amor a si, levada até a indiferença em relação a Deus. A cidade de Deus, ou cidade celeste, é por sua vez governada pela lei do amor, da humildade, do sacrifício de si. Essa é a sociedade dos justos que vivem neste mundo como estrangeiros, como uma passagem para a redenção⁶⁹.

Assim, o Estado e a Igreja são poderes distintos, sendo que o primeiro, além de professor a verdadeira fé cristã, cuida das coisas materiais, no ordenamento para a paz e justiça, com a espada que pune, e a Igreja cuida dos interesses espirituais. São esferas distintas e independentes, mas a espiritual é superior, “porque sua jurisdição não é limitada no espaço e no tempo” e “se situa na perspectiva escatológica da cidade celeste”⁷⁰.

2.5 GUILHERME DE OCKHAM E A GUINADA PARA A FILOSOFIA MODERNA

De certa forma, “o problema da relação recíproca entre os dois poderes, o sagrado do pontífice e o político do rei ou dos imperadores, atravessa toda a história da Idade Média cristã, gerando uma longa série de interpretações e conflitos”⁷¹.

Tais interpretações e conflitos giram em torno da própria independência de ação dos poderes⁷²; se eles devem ou não ser postos num

⁶⁹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 62.

⁷⁰ Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Filipenses 3,20.

⁷¹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 63.

⁷² No Império Bizantino (Império Romano do Oriente) aconteceu o fenômeno do Cesaropapismo em que consistia na convergência do poder político e religioso na figura do imperador. Já no Ocidente, com a queda do poder político centralizador do imperador romano, em especial pós século V, a Igreja pode ter sua independência

plano de coordenação e de cooperação recíproca, já que são derivados diretamente de Deus; a questão da doutrina do primado do poder papal sobre o secular, que por sua vez, legitimaria o próprio poder político; ou o contrário, a subordinação do poder papal e da Igreja para com o Estado; a existência de um direito do Estado e de um direito Eclesiástico; e momentos em que os dois poderes estavam a realizar conjuntamente a restauração de um domínio unificado sobre a Europa, como o Sacro Império Romano-Germânico, desde Carlos Magno e sua coroação pelo Papa Leão III em Roma, no ano 800. Mas, igualmente, a realidade social na Europa Ocidental era muito mais fragmentada do que unificada politicamente, e a presença da Igreja estava nos feudos, cidades e reinos.

Os reinos independentes, não no sentido de formação de um grande e único império, voltam a acontecer e a se fortificar a partir do século XIII. Neste período temos Santo Tomás de Aquino (1225-1274), que com a chamada redescoberta dos escritos de Aristóteles, volta a pensar em termos mais práticos a questão da política, no sentido de que sua existência tem como finalidade natural a organização social humana e que deve estar voltada para o bem comum.

Tomás de Aquino, enquanto teólogo e filósofo cristão defende que “a natureza e a realização do bem terreno se superam e se cumprem na dimensão da graça e da realização do bem espiritual. E nesse horizonte a política constitui justamente uma esfera que, embora colocada num plano puramente humano, tem a sua precisa autonomia e o seu positivo espaço enquanto por meio dela atua o bem do homem”⁷³. Entretanto, essa autonomia ainda é vista como subordinada ao poder espiritual, isto é, o poder papal é superior ao poder secular, pois esse último está sujeito ao primeiro, não nas matérias que se referem a seus objetivos precípuos que é a felicidade terrestre, “mas só naquilo que toca o fim da beatitude eterna”⁷⁴, que seria o fim último humano.

Outro ponto em Tomás de Aquino é sua apresentação sobre a teoria do direito e os quatro tipos de lei: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana* e *lex divina*.

organizacional, mas o que não significou que ao longo do tempo o problema da relação entre os dois poderes tenha sido tranquilo.

⁷³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 65.

⁷⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 67-68.

Primeiro, a lei natural (*lex naturalis*) “é o plano racional de Deus, a ordem do universo inteiro, pela qual a sabedoria divina dirige todas as coisas para o seu fim. É o plano da Providência conhecido unicamente de Deus e de poucos eleitos”. E na qual se deve seguir o preceito de que “se deve fazer o bem e evitar o mal”. Da lei natural temos a lei humana (*lex humana*) que “trata-se da lei jurídica, isto é, o *direito positivo*, a *lei feita pelo homem*. E os homens, que são sociáveis por natureza, fazem as leis jurídicas para dissuadir os indivíduos do mal”, tendo em vista o bem comum. Assim, as leis humanas baseiam-se na lei natural, por dedução (gerando o *jus gentium*) ou por especificação de normas mais gerais (*jus civile*). Uma lei humana que contradiz a lei natural torna-se injusta, podendo-se dizer que não é uma lei, mas uma corrupção de lei e que até se propõe a rebelião e resistência a essa “lei”, desde que não cause ainda maior estrago social; existe também as leis iníquas que não promovem o bem comum, mas, neste acaso, dependendo da situação, o cristão até poderia respeitá-las para evitar escândalos ou desordens⁷⁵.

O Estado pode encaminhar os homens para o bem comum e pode favorecer algumas virtudes, mas não permite ao homem alcançar o seu fim último, que é sobrenatural. Em suma, a lei natural e as leis positivas servem aos fins terrenos do homem. Mas o homem tem um fim sobrenatural, que é precisamente a bem-aventurança eterna. E a *lex naturalis* e a *lex humana* não são suficientes para conduzir o homem a esse fim. Para tanto, é necessário uma lei sobrenatural: trata-se da *lex divina*, isto é, a lei revelada, a lei *positiva* de Deus que encontramos no Evangelho, que é guia para alcançar a bem-aventurança e que, além disso, preenche as lacunas e imperfeições das leis humanas⁷⁶.

Com Tomás de Aquino temos o reforço filosófico de que a relação entre o poder político e o poder religioso estão interligados, sendo que o poder espiritual é superior, pois é dele que temos o guia para a beatitude eterna. O Papa Bonifácio VIII, que governou a Igreja entre 1294 e 1303, lança a bula *Unam Sanctam* em 1302 reafirmando o primado papal, que gera

⁷⁵ REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: patrística e escolástica*. V. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, p. 228-229; PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 68.

⁷⁶ REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: patrística e escolástica*. V. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, p. 229.

entre os reinos em formação ainda mais conflitos, como com o rei Filipe o Belo da França.

Inúmeras obras vão surgindo, igualmente, contra a interferência da Igreja nos assuntos políticos. Uma delas seria a obra *Monarquia* de Dante Alighieri (1265-1321), que defende a independência dos poderes, e ambos são investidos diretamente de Deus, sem intermediários; outro pensador foi Marsílio de Pádua, que em 1324 publica a obra *Defensor Pacis*, em que novamente vê a autonomia dos poderes e contra a hegemonia do poder eclesiástico. E ainda mais:

a lei que deve governar a cidade deve ser fruto da vontade dos cidadãos ou da sua parte prevalente, no sentido quantitativo e qualitativo. A autoridade política não pode admitir um superior acima de si, e por isso a tese da *plenitudo potestatis* (isto é, da plenitude do poder), defendida por Bonifácio VIII deve ser rejeitada: essa multiplicação dos poderes e das possíveis ocasiões de conflito, aliás, é incompatível com aquilo que é o objetivo da ação política, a saber, assegurar a paz e a concórdia⁷⁷.

Lembrando que em 1309 o rei francês Filipe o Belo levou de forma arbitrária o Papa Clemente V para residir em Avignon, na França, mudando a sede papal, já como sinal da necessidade do poder político de um Estado Nacional em crescimento e assim controlar o poder religioso e eclesiástico. A sede oficial do Papa em Avignon ficaria até o ano 1377, quando em 1378 temos o cisma, tendo um Papa residindo em Roma e outro em Avignon, até o Concílio de Constança que reafirma a unidade da Igreja, pondo fim ao cisma em 1417.

Assim chegamos ao franciscano Guilherme de Ockham (1288-1347) e o seu texto *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, de 1342, que, como religioso, se coloca contra a tese da plenitude do poder papal também nas coisas temporais; “e defende a liberdade dos cristãos das pretensões do pontífice de ditar a lei também no campo político, que determinariam a pior das tiranias”⁷⁸. É o “primado do indivíduo sobre qualquer universal” e, ainda, a “afirmação daquele pluralismo que, primeiro com Wyclif e depois com

⁷⁷ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 69.

⁷⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 69.

Lutero, tornar-se-ia divisão e dispersão”⁷⁹. Desta forma, “abrem-se, enfim, as portas para a modernidade”⁸⁰.

⁷⁹ REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: patristica e escolástica*. V. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, p. 304.

⁸⁰ OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. Filosofia Política e Idade Média. Conhecimento, vontade e bem comum como fundamentos da política medieval. In: RAMOS, MELO & FRATESCHI (Orgs.). *Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 66.

CONSIDERAÇÕES

Na Unidade 02 buscamos demonstrar como a política passou a ser um tema fundamental da Filosofia, desde o surgimento da *polis* democrática grega e sua posterior reflexão filosófica, tendo como referência Platão e Aristóteles, sem deixar de mencionar o grande Império Romano, empiricamente formado enquanto organização efetiva de povos tão diversos.

Até a chamada Idade Média europeia, em que uma questão fundamental para a Filosofia Política foi a relação entre o poder religioso/espiritual e o poder político/terreno. Neste sentido, obras como de Santo Agostinho, Tomás de Aquino e, por fim, Guilherme de Ockham (não desconsiderando inúmeras outras possibilidades de leitura de filósofos deste grande e amplo período histórico, inclusive para além da Europa, como os filósofos islâmicos) são fundamentais para a compreensão da política enquanto uma atividade de organização da vida cotidiana, como também de reflexão em seu papel normativo.

Como indicação de produção cultural, o filme da vida de Santo Agostinho, e o filme da vida da filósofa Hipátia de Alexandria (Ágora / Alexandria), dois pensadores contemporâneos residentes no norte da África, regiões de domínio do decadente Império Romano, são exemplos de como a política e religião passam a ser reflexões fundamentais neste novo período histórico do Ocidente.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos)* parte I. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão; tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4. impressão. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- LOPES, Marisa da Silva; & ESTEVÃO, José Carlos. Platão e Aristóteles: O nascimento da Filosofia Política. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara (org.). *Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- OCKHAM, Guilherme de. *Obras políticas*. Tradução, apresentação, notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999.
- OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. Filosofia Política e Idade Média. Conhecimento, vontade e bem comum como fundamentos da política medieval. In: RAMOS, MELO & FRATESCHI (Orgs.). *Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. Flamarion Caldeira Ramos, Rúrion Melo, Yara Frateschi. São Paulo: Saraiva, 2012.
- PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014.
- PLATÃO. *A República*. 3. ed. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013.
- PLATÃO. Vida e Obra. In: *Diálogos: Eutífron ou da religiosidade; Apologia de Sócrates; Críton ou do dever; Fédon ou da alma*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: patrística e escolástica*. vol. 2. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

TEXTO FILOSÓFICO DA UNIDADE 02

Guilherme de OCKAM – *Sobre o poder dos Imperadores e dos Papas*

Capítulo 1 – Se os reis, os príncipes, os prelados das igrejas e os outros mortais não perdessem de vista que a Cristandade é pressionada e agitada por contínuas tribulações e incessantemente oprimida com ônus insuportáveis e injustos, porque alguns pontífices romanos ou porque aqueles, que precedem como se fossem eles “transgredindo os antigos limites” [Prov 22,28], estenderam suas mãos ímpias sobre as coisas alheias e, ainda, porque a igreja avinhonense⁸¹ neste momento difícil se enfurece muito cruelmente com eles todos: julgo que muitos deles não lhe seriam favoráveis, mas prudentemente desejariam se prevenir ante os casos futuros e se precaver contra os males empreendidos por ela, a fim de que não venham a prevalecer.

Por conseguinte, enquanto me é possível, desejoso de mostrar a todos quais são os mencionados antigos limites, os quais Cristo estabeleceu, ao constituir o bem-aventurado Pedro como príncipe dos apóstolos e de todos os fiéis, e de que modo a igreja de Avinhão “transgride os antigos limites”, antes de tudo aplicar-me-ei em esclarecer tais fatos. Com efeito, tomando-os claramente conhecidos, todo o mais começará a brilhar como no outono.

Em primeiro lugar, portanto, deve-se ter em mente que Cristo, ao constituir o bem-aventurado Pedro como líder e príncipe de todos os fiéis, não lhe concedeu tal plenitude do poder nos âmbitos secular e espiritual, de modo que, de direito, pudesse regularmente fazer tudo aquilo que não se opõe, nem à lei divina, nem à lei natural; mas, antes pelo contrário, ele estabeleceu determinados limites ao seu poder, os quais não deviam ser transgredidos.

Com efeito, mediante a autoridade e a razão, comprova-se porque Cristo não lhe concedeu tal plenitude do poder na esfera temporal. De fato, o Apóstolo, na *Segunda Epístola* a Timóteo [2Tm 2,4], diz o seguinte: “Ninguém, engajando-se no exército, se deixa envolver pelas questões da vida civil, se quer dar satisfação àquele que o arregimentou”.

⁸¹ Guilherme de Ockham está se referindo ao momento em que a residência papal estava na cidade de Avinhão, na França. Tal período ocorreu entre os anos de 1309 e 1377.

Por isso, como o bem-aventurado Pedro não foi o menor entre os principais soldados de Cristo, e com muito zelo se empenhou em agradar a Deus, não podia se envolver com os assuntos seculares. Portanto, teria sido inútil, se tivesse recebido de Cristo tal plenitude do poder sobre a esfera temporal.

Ademais, a plenitude do poder no âmbito secular abrange o poder e a dominação exercidos pelos reis dos gentios. Ora, Cristo proibiu ao bem-aventurado Pedro e aos outros apóstolos que exercessem um poder e uma dominação semelhante àqueles exercidos pelos reis dos gentios, de acordo com o que é evidente nos *Evangelhos de Lucas* [22,25-26], de *Marcos* [10,42-43], e de *Mateus* [20,25-26], onde se lê que ele disse o seguinte: “Sabeis que os governantes das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim. Ao contrário, aquele que desejar tornar-se grande entre vós seja aquele que vos serve”. Logo, com muito mais razão ainda, Cristo proibiu aos apóstolos exercerem a mencionada plenitude do poder no âmbito secular.

Além disso, nenhum senhor temporal, de direito, possui tamanho poder sobre seu servo, considerando esse termo em sua acepção mais estrita, ao ponto de lhe poder impor tudo aquilo que não contraria, nem a lei divina, nem a lei natural. Ora, se Cristo tivesse concebido ao bem-aventurado Pedro a plenitude do poder na esfera temporal sobre todos os fiéis, os teria transformado em seus servos, o que contraria manifestamente a liberdade da lei evangélica, como será visto de modo claro mais adiante.

(...)

OCKHAM, Guilherme de. *Obras políticas*. Tradução, apresentação, notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999, p. 173-175.

UNIDADE 03 – A REALIDADE POLÍTICA E O CONTRATUALISMO

03

Objetivo da unidade: apresentar os autores clássicos da Filosofia Política na era moderna, iniciando por Maquiavel, e passando pelos contratualistas Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Montesquieu e Kant. Apesar do grande número de pensadores e sua riqueza em ideias e possibilidades de interpretações, suas reflexões sobre política ainda são referências para se compreender o mundo atual.

Conteúdos da unidade:

- 1) Maquiavel e a política em seu aspecto realístico.
- 2) Hobbes e Spinoza e a questão do estado de natureza.
- 3) Locke e os direitos fundamentais.
- 4) Rousseau e a vontade do povo.
- 5) Montesquieu e Kant: por um Estado racional.

Indicações científico-culturais:

Livro: MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

Livro: HOBBS, Thomas. *O Leviatã* ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Livro: SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

Livro: LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*: ensaio sobre a verdadeira origem, alcance e finalidade do governo civil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Livro: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Livro: MONTESQUIEU, Barão de. *Do espírito das leis*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

Livro: KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

Documentário: Revolução Francesa - The History Channel - 2 DVDs.

Na presente unidade buscamos refletir sobre a filosofia política moderna, nos autores clássicos, em especial os do chamado paradigma contratualista. É, igualmente, considerado o período da filosofia política em seu estado inicial, quando os contratualistas, cada qual a sua maneira, refletem sobre o surgimento do Estado, sua legitimidade, a questão da obediência, da dominação e do poder, do surgimento e do papel da sociedade civil, das leis, do conflito e da natureza humana.

Enfim, uma fase da filosofia extremamente produtiva sobre o tema política.

3.1 MAQUIAVEL E A POLÍTICA EM SEU ASPECTO REALÍSTICO

Nicolau Maquiavel (1469 – 1527), nasce em Florença, uma das cidades símbolos do Renascimento cultural europeu, lugar também em que veio a falecer. Tendo como referência a agitada vida política da mesma, durante sua vida, Maquiavel pensou na sua fortificação política e na restauração da unidade italiana, dividida numa série de pequenos Estados independentes, além de, dominada e invadida inúmeras vezes pelos povos vizinhos; chegou a ocupar a Segunda Chancelaria como funcionário da administração florentina, porém, foi demitido, acusado de conspiração contra os Médicis, depois, foi a quem dedicou sua obra mais conhecida, *O Príncipe*, e ainda a serviço da mesma família, escreveu a *História de Florença* e, ao que se percebe, amou sua cidade, a sua região, mas a mesma não lhe deu em vida o reconhecimento pelo qual tanto se dedicou.

A experiência de Maquiavel na vida pública e sua natural destreza para com o tema da política, na conturbada e esplendorosa Florença, o levaram a refletir sobre a questão do Estado.

Não o melhor Estado, aquele tantas vezes imaginado, mas que nunca existiu. Mas o Estado real, capaz de impor a ordem. Maquiavel rejeita a tradição idealista de Platão, Aristóteles e Santo Tomás de Aquino e segue a trilha inaugurada pelos historiadores antigos, como Tácito, Políbio, Tucídides e Tito Lívio. Seu ponto de partida e de chegada é a realidade concreta. Esta é sua regra metodológica: ver e examinar a realidade tal como ela é e não como se gostaria que ela fosse. A substituição do reino do *dever ser*, que marcara a filosofia anterior, pelo reino do *ser*, da realidade, leva Maquiavel a se perguntar: como fazer reinar a ordem, como instaurar um Estado estável? O problema central de sua análise política é descobrir como pode ser resolvido o inevitável ciclo de estabilidade e caos⁸².

Portanto, o Estado é um produto humano, conseqüentemente, podendo ser destruído, pela sua própria fraqueza, pois está em constante transmutação e fluxo. Ao mesmo tempo, o Estado é necessário para se evitar o caos e a barbárie na organização social. Assim, o Estado “é o resultado de feixes de forças, proveniente das ações concretas dos homens em sociedade, ainda que nem todas as suas facetas venham do reino da racionalidade e sejam de imediato reconhecíveis”. Mas, não nos enganemos, como diz Maria Tereza Sadek, para Maquiavel “o mundo da política não leva ao céu, mas sua ausência é o pior dos infernos”. Já se percebe que o espaço da política “se constitui e é regido por mecanismos distintos dos que norteiam a vida privada”⁸³.

Maria Tereza Sadek demonstra que o pensamento de Maquiavel é possível de ser analisado por vários ângulos, portanto, o que está exposto é uma das possíveis maneiras de compreendê-lo.

Um ponto fundamental é que Maquiavel considera a natureza humana de forma muito negativa. É referência a sua ideia de que os homens “são

⁸² SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 17-18. A presente seção sobre Maquiavel tem como referência o texto de Maria Tereza Sadek.

⁸³ SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 18.

ingratos, volúveis, simuladores, covardes ante os perigos, ávidos de lucro” (*O príncipe*, cap. XVII). Neste sentido, igualmente, o Estado tem que ter regras que organizem ou “domestiquem” esta própria natureza humana, independente, inclusive, dos padrões morais que regem a própria sociedade.

Outro ponto, seria a importância da história como fonte de ensinamento em relação aos Estados que são mais duradouros e eficientes e Estados que são mais instáveis e ineficientes. E quando se fala em Estado, refere-se igualmente aos seus administradores, aos seus líderes. O fator da natureza humana de paixões, que contribui para a instabilidade do próprio Estado, faz com que os exemplos retirados da história possam contribuir para uma duração maior dele.

O poder político tem, pois, uma origem mundana. Nasce da própria “malignidade” que é intrínseca à natureza humana. Além disso, o poder aparece como a *única* possibilidade de enfrentar o conflito, ainda que qualquer forma de “domestificação” seja precária e transitória. Não há garantias de sua permanência. A perversidade das paixões humanas sempre volta a se manifestar, mesmo que tenha permanecido oculta por algum tempo⁸⁴.

Para Maria Tereza Sadek, Maquiavel identifica um outro fator de instabilidade dos Estados, que são duas forças opostas, “uma das quais provém de não desejar o povo ser dominado nem oprimido pelos grandes, e a outra de quererem os grandes dominar e oprimir o povo” (*O príncipe*, cap. IX). Aqui se percebe que o povo, por sua vez, não deseja igualmente dominar, mas apenas não ser dominado de forma opressora. Da mesma forma, os grandes devem saber os limites de seu próprio poder.

Neste sentido, “Maquiavel sugere basicamente duas respostas à anarquia decorrente da natureza e do confronto entre os grupos sociais: o Principado e a República”. O primeiro, surge da necessidade da construção de um Estado forte e unificado, capaz de combater a corrupção e a anarquia (poderíamos estar pensando na necessidade da estruturação de um Estado forte italiano, ainda dividido e fraco); já o segundo, a República, é quando a sociedade conseguiu estabilizar-se e o povo é virtuoso e as instituições são

⁸⁴ SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 20.

estáveis. Desta forma, “os conflitos são fonte de vigor, sinal de uma cidadania ativa, e, portanto, são desejáveis”⁸⁵.

Outro ponto da filosofia política de Maquiavel é a questão da *virtù* e *fortuna*. Para os antigos, *Fortuna* era uma deusa que possuía bens que todos os homens desejavam: “a honra, a riqueza, a glória, o poder”. Para conquistar essa deusa era necessário, então, que o homem demonstrasse *virtù* e, assim, alcançasse os bens e os presentes da sua cornucópia. Com o cristianismo, os bens que a deusa *Fortuna* oferecia não eram considerados como ideais para a felicidade e foram substituídos pelo “poder cego”, inabalável, fechado a qualquer influência, que distribui seus bens de forma indiscriminada”⁸⁶.

Mas, para Maquiavel, *virtù* e *fortuna*, enquanto *virtude* e *sorte*, são elementos fundamentais para se pensar a política. O homem virtuoso ou o príncipe virtuoso é capaz de dominar a sorte ou o destino e assim se manter no poder e manter seu próprio Estado. É capaz, também, de agir de acordo com as circunstâncias, mesmo que tenha que aparentar boas qualidades. “Um governante virtuoso procurará criar instituições que ‘facilitem’ o domínio. Consequentemente, sem *virtù*, sem boas leis, geradoras de boas instituições, e sem boas armas, um poder rival poderá impor-se”⁸⁷. E a história está repleta destes exemplos, tanto de príncipes que conseguem, de forma virtuosa manterem-se no poder, como daqueles que seus reinos acabam desaparecendo por não dominarem a *fortuna*. Portanto, tem de agir como leão (para amedrontar os lobos) e como raposa (para conhecer os lobos). Assim, “a política tem uma ética e uma lógica próprias. Maquiavel descortina um horizonte para se pensara e fazer política que não se enquadra no tradicional moralismo piedoso”⁸⁸.

⁸⁵ SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 20-21.

⁸⁶ SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 22.

⁸⁷ SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 23.

⁸⁸ SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem *fortuna*, o intelectual de *virtù*. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 24.

Por fim, Maquiavel abre caminho para se pensar a política de forma autônoma ou realista, com sua lógica e ética própria, que tem por finalidade a manutenção do poder e a manutenção do Estado, frente às adversidades externas e às adversidades da própria natureza humana.

3.2 HOBBS E SPINOZA E A QUESTÃO DO ESTADO DE NATUREZA

O modelo contratualista de se pensar a política surge como teoria que busca explicar a problemática da legitimidade da ordem estatal e da obrigação política existente. Supondo que, num estado de natureza, anterior ao desenvolvimento deste Estado político, os indivíduos gozariam de uma situação de substancial igualdade e liberdade, o que legitimaria que esses mesmos indivíduos optassem por se organizarem de forma a terem de se submeter a leis e regras que tolheriam suas liberdades e também a condição de igualdade?

Independente da resposta a essa questão, diferente em cada filósofo contratualista, o que se impõe é que: “a ordem política legítima é aquela que mereceria o consenso racional da parte de indivíduos livres e iguais, que se achassem escolhendo como organizar sua convivência partindo de uma condição pré-política ou, como dirão os contratualistas, de um ‘estado de natureza’”⁸⁹.

O filósofo Thomas Hobbes (1588-1679), considerado o pai da filosofia política moderna, inicia demonstrando como a visão aristotélica da política está equivocada, pois, para Hobbes os homens não são dados a viverem harmonicamente em sociedade, e conseqüentemente, não haveria uma ordem natural para ela. Ao contrário, os homens estão em competição entre si e até a arte da palavra é utilizada para “fazer parecer bom o que é mau, e mau o que é bom”⁹⁰. Para Hobbes, os homens são iguais “por natureza” e nada justifica uma hierarquia natural, como defendia Aristóteles. E isso leva a ideia radical da “impossibilidade de uma ordem sociopolítica”, como nos explica Petrucciani:

⁸⁹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 74.

⁹⁰ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 75.

De qualquer forma, as linhas de raciocínio são fundamentalmente duas. Em primeiro lugar, indivíduos que se achassem num estado de natureza entrariam em conflito por desconfiança: não podendo ninguém estar certo de não ser agredido e morto pelos outros, cada um deveria por sua vez agredir e matar antecipadamente para evitar ter o mesmo fim. Em segundo lugar, os homens entram em conflito porque animados daquela paixão que Hobbes chama a glória: a maior satisfação, o prazer mais desejado, os homens o provam comparando-se com os outros e vendo afirmada e reconhecida a sua superioridade; mas se cada um quer ser superior, o confronto não pode senão transformar-se em conflito⁹¹.

Assim, o conflito é inevitável. Um estado de guerra de todos contra todos é a característica do estado de natureza, em que todos são iguais e livres. E somente um “pacto por força” do qual cada um renuncia “a *todos* os direitos que tinha no estado de natureza e os transfere a um soberano, sob o império do qual todos poderão viver seguros, e os males serão punidos”⁹². Eis a lógica do contrato social na filosofia política de Hobbes. E o soberano, por sua vez, tem seu poder ilimitado, acima do próprio pacto, elabora as leis positivas, da qual também estaria acima delas, não podendo ser limitado por outro poder. Até mesmo o direito à propriedade é regulado pelo soberano. Os súditos possuem agora a liberdade “negativa”, que são aquelas ações que o soberano deixa de regular. E, assim, somente se o soberano não for capaz de garantir a paz e segurança é que seus súditos poderão romper com o contrato para se formular um novo, nas mesmas bases.

O filósofo contemporâneo a Hobbes, Baruch Spinoza (1632-1677), também descreve o estado de natureza como espaço em que o direito e o poder coincidem, “e o direito de cada um se estende justamente até onde chega o seu poder”⁹³.

Não havendo leis vinculantes para todos, no estado de natureza cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder: cada um tem direito de conservar-se a si mesmo e a buscar sua própria utilidade em toda medida que seu poder lhe permite. Por isso – e eis um ponto

⁹¹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 76.

⁹² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 78.

⁹³ SPINOZA, *Tratado teológico político*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 82.

em que se evidencia mais claramente a absoluta radicalidade de Spinoza –, no estado de natureza não só não há pecado, mas também não há o bem e o mal, o justo e o injusto: o fato de cada um afirmar-se a si mesmo até onde lhe permite o seu poder não dá lugar, nesse plano puramente naturalístico, a nenhum juízo moral. Bem e mal só existem quando são estabelecidos por leis civis que exprimem uma vontade comum. No estado de natureza, sem leis, falar de bem ou de mal não tem sentido⁹⁴.

Por isso, permanecer no estado de natureza acaba sendo perigoso. “Sem dúvida, se os homens fossem todos sábios e vivessem todos sob a guia da razão, as coisas no estado de natureza iriam otimamente; cada um exerceria seu direito sem causar dano algum aos outros”. Entretanto, esta não é a condição normal dos homens, pois esses são sujeitos aos afetos e às paixões, nutrem a inimizade e o ódio causando danos uns aos outros, não podendo, assim, terem uma vida tranquila. Por isso, é necessário a consolidação de um pacto, que exige de todos a renúncia aos direitos a que gozavam no estado de natureza e, por sua vez, cedê-los à coletividade, “firmando com os outros um pacto social” que será gerido pela autoridade estatal que “tem o direito de impor as leis e de punir; e a ameaça da punição é o modo mais seguro para convencer os cidadãos a se absterem de prejudicar injustamente os outros”⁹⁵.

Mas como deve ser organizado o estado? Ao passo que Hobbes preferia a forma monárquica, Spinoza defende com grande força que a melhor forma de governo é a democrática. Com efeito, na democracia, o direito do qual cada um gozava no estado de natureza não é transferido a um indivíduo particular (o monarca ou o soberano)

⁹⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 82-83. Sobre esse aspecto do “juízo moral”, Hobbes faz referência a existência das “leis da natureza” que são regras gerais, “descoberta pela razão, que proíbe a um homem fazer o que é lesivo à sua vida” (HOBBS, *Leviatã*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 77), e ainda, a razão lhe prescreve buscar a paz e conseguiu-la, enquanto “preceitos de uma moral racional da reciprocidade”. Entretanto, por faltar no estado de natureza um poder comum, “as ordens dessa moral racional, não são para os homens verdadeiramente vinculantes” (PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 78). Vimos que em Spinoza há uma perspectiva mais radical sobre o estado de natureza, levando os homens “a nenhum juízo moral”.

⁹⁵ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 83.

mas à coletividade de todos aqueles que subscreveram o pacto social. O ordenamento democrático é o que mais respeita a liberdade que a natureza concedeu a cada um⁹⁶.

E como afirma o próprio Spinoza:

De fato, nele “ninguém transfere aos outros o próprio natural direito de modo tão definitivo que não será mais consultado; mas entrega à maior parte da inteira sociedade da qual é membro, e por esse motivo todos continuam a ser iguais como eram no precedente estado de natureza”⁹⁷.

Entretanto, nem todos os direitos devem ser cedidos ao Estado, caso contrário deixaríamos de ser homens; o direito à liberdade de pensamento, de palavra e de ensinamento; o direito ao livre exercício de sua razão, enfim, são direitos inalienáveis. E o Estado não pode ter absoluto sobre os súditos, afinal, ninguém se despoja de seus direitos que o caracterizam como humanos. Enfim, com Spinoza temos a valorização da forma de governo democrática e a insistência nos direitos aos quais os indivíduos não poderiam renunciar nem se quisessem, “porque isto entraria em contraste com a sua própria natureza humana”⁹⁸.

3.3 LOCKE E OS DIREITOS FUNDAMENTAIS

John Locke (1632-1704) é também um filósofo político contratualista ao refletir sobre o estado de natureza e defender os direitos naturais à vida, igualdade e liberdade, anterior ao estado civil. Eis as leis naturais encontradas pela razão visando a justiça, a paz e a sobrevivência de todo o gênero humano. Mas Locke é também considerado um contratualista liberal, por defender, ainda, os limites do poder do Estado e a propriedade privada.

Diferente de Hobbes, o estado de natureza em Locke é um “estado de paz, benevolência, assistência e defesa recíproca”: “Quando os homens vivem juntos segundo a razão, sem um soberano comum sobre a terra, com

⁹⁶ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 83.

⁹⁷ SPINOZA, *Tratado teológico político*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 83-84.

⁹⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 84.

o poder julgar-se entre si, existe o estado de natureza”⁹⁹. Para Locke, somente quando este “julgar-se entre si” não se consegue levar a um entendimento, inicia-se o estado de guerra (no sentido hobbesiano) e com a tendência de não acabar mais. Daí a necessidade do estado civil, da formulação de um contrato social para instituir um juiz comum.

Outro ponto central na filosofia política de Locke é a questão da propriedade, que por sua vez identifica o liberalismo lockiano. Comenta Petrucciani:

Aliás, a importância histórica do liberalismo está precisamente em ter estabelecido um estreito liame entre propriedade privada e liberdade individual. Esse ponto é tão importante que às vezes Locke reúne sob o nome geral de propriedade todos aqueles bens que o estado deve assegurar ao homem: vida, liberdade e bens são todos, para Locke, “propriedade” do indivíduo¹⁰⁰.

O estado civil, formulado pelo contrato social, tem por objetivo defender a “propriedade” do indivíduo, direito proveniente já no estado de natureza. Para Locke, o indivíduo adquire a propriedade, agora enquanto bens, pelo trabalho, independente do consenso dos seus semelhantes. Por exemplo, a posse da terra, que a princípio é um bem comum, acontece quando o homem, proprietário de si, também é proprietário de seu trabalho e das conquistas por ele conseguidas, como a posse da terra, enquanto fruto de seu trabalho. “Por isso, a conclusão que Locke tira é que o homem tem o direito de apropriar-se daquilo em que aplicou seu trabalho, com a condição de que reste matéria trabalhável para os outros, em igual quantidade e igualmente boa”¹⁰¹.

Portanto, na concepção lockiana, o trabalho possibilitaria a aquisição de bens materiais por parte de todos os seres humanos, bastando, para isso, o esforço pessoal, afinal, por exemplo, terra há em abundância para todos. E, novamente, não sendo necessário a questão do consenso entre os seus pares para se saber o que se pode ou não adquirir.

⁹⁹ LOCKE, *Segundo Tratado do Governo*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 86.

¹⁰⁰ LOCKE, *Segundo Tratado do Governo*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 87.

¹⁰¹ LOCKE, *Segundo Tratado do Governo*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 88.

Assim, o que se destaca é que o trabalho produtivo é algo benéfico para a própria humanidade, beneficiando não apenas a quem trabalha, mas a toda a sociedade. Porém, haveria limites nesta aquisição da propriedade privada, que teria como referência o quanto se pode consumir e, no estado de natureza, realmente seria impossível acumular para além disso. Assim, o foco estaria no trabalho, não se discutindo a questão da acumulação dos bens e nem a ampliação daquilo que se pode consumir. Isso, comenta Pretucciani acerca da teoria de Locke, só foi possível com o estabelecimento do dinheiro:

O estado presente das relações de propriedade nos mostra, porém, que essa originária modalidade de legítima apropriação, em que todos são trabalhadores e pequenos proprietários, foi superada dando lugar a desigualdades muito maiores na repartição das propriedades. Portanto, põe-se a pergunta se estas são legítimas ou não. A resposta de Locke é muito clara: enquanto não havia dinheiro, não se podia acumular mais que um tanto, porque haveria de deteriorar-se. Com o dinheiro, porém, torna-se possível uma acumulação ilimitada: por exemplo, possuir grandes extensões de terra e vender seus produtos. A legitimidade dessa mais extensa desigualdade não repousa sobre um pacto, mas sobre o fato de que os homens concluíram um tácito acordo entre si sobre o uso do dinheiro, acordo que é demonstrado pelo fato de que todos aceitam o dinheiro, trocam-no e o recebem em pagamento de seus bens. Mas a aceitação do dinheiro equivale à aceitação, da parte de todos os homens, da possibilidade da acumulação ilimitada¹⁰².

Surge assim a defesa do pensamento liberal da livre iniciativa, do trabalho como fonte de renda, do capitalismo entendido como acumulação ilimitada; e o dinheiro liberaria os indivíduos do limite das necessidades, possibilitando a acumulação, também aceita pelos indivíduos.

Este aceite do pacto político deve ser firmado por indivíduos livres, que aderem livremente a esse pacto, “formando um só corpo político, todos se comprometem, e assim a unidade está garantida, ao seguir o querer da maioria; o objetivo do pacto não é só o sobreviver, mas o ‘viver bem, na tranquilidade e na paz recíproca, assegurando-se o gozo das suas

¹⁰² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 90.

propriedades e uma maior proteção contra aqueles que não pertencem àquela sociedade”¹⁰³.

Surge o supremo poder no pacto político, o “poder de fazer leis e de resolver as controvérsias”, mas que deve ter seus limites bem definidos, que são os seguintes:

1. *Direitos inalienáveis*: deve mover-se no âmbito fixado pela lei de natureza, e em respeito aos direitos inalienáveis que dela descendem. A lei de natureza constitui uma “norma eterna para todos os homens” e, portanto, também para os legisladores, que devem limitar-se a traduzi-la em lei positiva e a assegurar o respeito a ela.

2. *Princípio de legalidade*: o poder deve governar através de leis gerais certas e não através de decretos extemporâneos ou *ad personam*.

3. *Intangibilidade da propriedade*: “O poder supremo não pode tomar de um homem uma parte da sua propriedade sem o seu consentimento”. As taxas para manter o estado devem ter o consenso da maioria dos súditos.

4. O legislativo não deve nem pode transferir a outros o poder de legislar, nem confiá-lo a mãos diversas daquelas às quais o povo o confiou”; por exemplo, não pode dá-lo a um ditador¹⁰⁴.

E para que o poder legislativo permaneça nos limites que o pacto surge, Locke propõe a teoria da articulação dos poderes.

A barreira contra o perigo da degeneração tirânica é a clara distinção entre o poder legislativo e o poder executivo: o primeiro deve se reunir, só periodicamente e não em permanência, para legislar, ao passo que o segundo deve assegurar coercitivamente a obediência dos cidadãos às leis. Quem dispõe da coação não dispõe da lei, ao invés, está a ela vinculado, enquanto quem legisla não tem nenhum poder direto de coação. O legislativo é o poder supremo, mas a coação compete ao executivo que está subordinado ao primeiro¹⁰⁵.

¹⁰³ LOCKE, *Segundo Tratado do Governo*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 91.

¹⁰⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 92.

¹⁰⁵ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 92.

E por fim, Locke acreditava que não se sai verdadeiramente do estado de natureza se não há uma salvaguarda em relação ao poder supremo, caso esse, mesmo que sob os limites que o pacto impõe, não o obedeça, há o direito de resistência, que significa que o povo pode destituir o governo que descumpra com o contrato. “O direito de resistência não pode ser lei positiva, mas em última instância se funda na lei natural, que é superior à própria lei positiva”¹⁰⁶.

3.4 ROUSSEAU E A VONTADE DO POVO

Com Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) o contratualismo de Hobbes e Locke é submetido a uma reviravolta crítica radical. Assim, “o contratualismo cessa de pôr-se como horizonte dentro do qual em última instância se legitimam os estatutos de poder vigentes para transformar-se em alavanca de um pensamento crítico, tendencialmente revolucionário”.

Eis como Rousseau reflete:

Abro os livros de direito e de moral, escuto filósofos e juristas e, todo cheio de seus insinuantes discursos, deploro as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça produzidas pelo estado civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e, vendo-me cidadão, consolo-me com ser homem. Bem instruído sobre meus deveres e minha felicidade, fecho o livro, saio da escola e olho ao meu redor: vejo povos infelizes que gemem sob um jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão faminta, extremada pela pena e pela fome, da qual o rico bebe em paz o sangue e as lágrimas, e por toda parte o forte armado contra o fraco do temível poder das leis¹⁰⁷.

Rousseau retorna à questão entre a teoria normativa sobre o que deve ser a política, pensando nas explicações contratualistas e jusnaturalistas, e a teoria realística em como a realidade social organizada pela própria política realmente se apresenta.

¹⁰⁶ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 93.

¹⁰⁷ ROUSSEAU. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 93.

Afinal, o que se vê são estruturas opressivas que geram desigualdades sociais imensuráveis, contradizendo o princípio do contrato realizado por homens iguais e livres, com os mesmos direitos e deveres, e que abdicam do estado de natureza, para continuarem a garantir o que gozavam antes do estado civil.

A questão que se coloca é a seguinte: “Como pôde essa igualdade originária inverter-se naquelas estruturas de domínio e de opressão que, aos olhos do genebrino, marcam e contaminam toda sociedade civil moderna?”¹⁰⁸ E destaca Rousseau: “O homem nasceu livre e por toda parte está acorrentado”.

Portanto, a teoria política deve buscar responder como tal contrato social, criado porque havia a necessidade de homens livres e iguais continuarem a gozarem seus direitos naturais, levou a uma estrutura de domínio e desigualdade social em que até mesmo os oprimidos acabam se acomodando. Eis a tema de seu livro *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, publicado em 1754.

O estado de natureza para Hobbes destacava homens ávidos, orgulhosos e desejosos de oprimir-se, levando a guerra de todos contra todos; Rousseau vai dizer que esta característica humana é própria do estado civil, do homem civilizado e de sua sociedade malsã e não do estado de natureza. Da mesma forma, em Locke, a questão da posse da propriedade não é uma característica do estado de natureza, mas da humanidade já civilizada em seu estado civil. Para Rousseau “o estado de natureza não é um estado de guerra pelo simples motivo de ser um estado de isolamento: o homem natural de Rousseau é um homem solitário que habita uma natureza não hostil, na relação com a qual não tem dificuldade de satisfazer suas limitadas necessidades”¹⁰⁹. Não haveria necessidade de se sair desse estado de isolamento, mas as circunstâncias levam os homens a terem de se relacionar com outros, havendo a necessidade do estado civil. Aqui o homem perde sua naturalidade e passa a estimar a superioridade frente aos outros, passa a desenvolver os sentimentos descritos, agora sim, por Hobbes, da paixão, dos vícios, do domínio.

¹⁰⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 93.

¹⁰⁹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 94.

“Mas então como se constitui a insuportável desigualdade que caracteriza a sociedade civil ou burguesa? O processo de constituição da sociedade desigual e opressiva se adensa em torno de um problema fundamental que é o da propriedade”¹¹⁰. Explica Rousseau:

O primeiro que, cercado um terreno, pensou afirmar *isto é meu*, e encontrou pessoas bastante ingênuas para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos delitos, quantas guerras, quantos assassinatos, quantas misérias e quantos horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando a cerca ou enchendo a valeta, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Guardai-vos de escutar esse impostor. Se esqueceis que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém, estais perdidos’¹¹¹.

Claramente Rousseau contradiz Locke e demonstra que a propriedade, enquanto bens, é a origem da desigualdade social. Associado a essa ideia, está a corrupção da própria natureza do estado civil na qual o homem se encontra e que o leva a desenvolver suas paixões. O problema é que a justificativa do pacto político passa a ser uma proposta dos ricos, dos proprietários, impondo-as aos pobres. Comenta Petrucciani, acerca das ideias de Rousseau: “unamo-nos, propuseram os ricos aos pobres, sob um poder político comum que assegure a cada um as garantias da lei e, portanto, proteja os fracos dos abusos e da violência, enquanto garante ao mesmo tempo aos ricos o gozo das suas propriedades. Mas se trata de um pacto iníquo e que os pobres aceitaram só por ingenuidade, porque, enquanto destruía a liberdade natural, legitimava para sempre ‘a lei da propriedade e da desigualdade’”.

Essa propriedade, que surge como fruto do trabalho (de acordo com Locke), logo em seguida torna-se fruto do engano, da apropriação e da rapina. Portanto, reflete Rousseau, este seria um pacto que não seria racional subscrever, porque os ricos ganham demais nele e os pobres pouco demais em relação ao que cedem¹¹².

¹¹⁰ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 95.

¹¹¹ ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 95.

¹¹² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 97.

E é no livro *Do Contrato Social*, que Rousseau, então, propõe um modelo ideal de pacto que considerada justo, tendo como princípio, também, que a ordem social é uma ordem artificial e que deve ser instituída pelo próprio homem, originariamente, sim, livres e iguais. Tudo são convenções estabelecidas. Diz Rousseau:

Encontrar uma forma de associação que proteja e defenda com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, mediante a qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça contudo senão a si mesmo e continue livre como antes.

Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a direção da vontade geral; e nós como corpo recebemos cada membro como parte indivisível do todo¹¹³.

O pacto político deve ter como fim último o bem e o interesse comum, sendo essa a característica da vontade geral que gerou o próprio contrato. Respeita-se as diferenças pessoais e habilidades de cada um, inclusive a conquista de propriedades, mas desde que uma pessoa não queira comprar a outra ou tenha riqueza suficiente de comprar outras pessoas, aqui o pacto estaria corrompido. Mas, eis a difícil tarefa da arte política, que é “precisamente a de governar a sociedade a partir desse interesse comum, do qual a *vontade geral* é voz, sem deixar-se atropelar pelo impulso centrífugo dos interesses antagonistas”¹¹⁴.

3.5 MONTESQUIEU E KANT: POR UM ESTADO RACIONAL

Charles Louis de Secondatt ou Barão de Montesquieu (1689-1755) é um pensador político proveniente da nobreza francesa e que analisa os regimes políticos vigentes, entre eles a monarquia, e percebe a ascensão de uma nova classe social, a burguesia. Sua preocupação, entre tantas outras, “foi a de compreender, em primeiro lugar, as razões da decadência das monarquias, os conflitos intensos que minaram sua estabilidade, mas

¹¹³ ROUSSEAU, *Do contrato social*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 99.

¹¹⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 101.

também os mecanismos que garantiram, por tantos séculos, sua estabilidade, e que Montesquieu identifica na noção de *moderação*”¹¹⁵.

A moderação seria um regime político que conseguisse ser estável, assim como pensava Maquiavel. Para tanto, Montesquieu buscou entender as tipologias de governo e a natureza deles, e propor a questão da separação dos poderes, como um mecanismo de estabilidade e moderação para os regimes políticos, inclusive a monarquia.

De forma realística, Montesquieu apresenta uma definição de lei mais próxima da realidade, buscando escapar das concepções tradicionais, como vista em Santo Tomás de Aquino (lei divina, lei natural e lei positiva). Em sua obra *O espírito das leis*, definiu lei como “relações necessárias que derivam da natureza das coisas”, isto é, assim como na natureza existem uniformidades em seus movimentos, também em relação ao ser humano é possível encontrar “as leis que regem os costumes e as instituições”. Assim, “as instituições políticas são regidas por leis que derivam das relações políticas. As leis que regem as instituições políticas, para Montesquieu, são relações entre as diversas classes em que se divide a população, as formas de organização econômica, as formas de distribuição do poder etc.”¹¹⁶

Então, Montesquieu propõe sua reflexão sobre o *espírito das leis*, isto é, “as relações entre as leis (positivas) e “diversas coisas”, tais como o clima, as dimensões do Estado, a organização do comércio, as relações entre as classes etc. Montesquieu tenta explicar as leis e instituições humanas, sua permanência e modificações, a partir de leis da ciência política”¹¹⁷.

Com Montesquieu abre-se a possibilidade de uma agenda de pesquisa em política, por exemplo, para entender como as instituições funcionam. Chega-se a tipologia de governo:

¹¹⁵ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 114. A presente seção sobre Montesquieu tem como referência o texto de J. A. Guilhon Albuquerque.

¹¹⁶ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 115.

¹¹⁷ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 115-116.

A natureza do governo diz respeito a quem detém o poder: na *monarquia*, um só governa, através de leis fixas e instituições; na *república*, governa o povo no todo ou em parte (repúblicas aristocráticas); no *despotismo*, governa a vontade de um só.

(...)

O princípio do governo é a paixão que o move, é o modo de funcionamento dos governos, ou seja, como o poder é exercido. São três os princípios, cada um correspondendo em tese a um governo. Em tese, porque, segundo Montesquieu, ele não afirma que “toda república é virtuosa, mas sim que deveria sê-lo” para poder ser estável.

Curiosa paixão, que tem três modalidades: o princípio da monarquia é a honra; o da república é a virtude; e o do despotismo é o medo. (...) ¹¹⁸

Quanto a teoria dos três poderes, executivo, legislativo e judiciário, essa seria um mecanismo que busca trazer estabilidade ao regime político, mesmo para uma monarquia, como a francesa da época de Montesquieu. O filósofo inclusive vai à Inglaterra estudar a estrutura política inglesa, seu Parlamento bicameral, formado pela Câmara Alta, com os nobres, e a Câmara baixa, com o voto popular e as funções dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Novamente, Montesquieu ensina a importância de se estudar como funcionam, de forma realista, os sistemas políticos, para assim encontrar os mecanismos que permitem a possibilidade da estabilidade dos governos.

Para Albuquerque, a separação de poderes da teoria de Montesquieu teria o seguinte significado:

Trata-se, dentro dessa ordem de ideias, de assegurar a existência de um poder que seja capaz de contrariar outro poder. Isto é, trata-se de encontrar uma instância independente capaz de moderar o poder do rei (executivo). É um problema político, de *correlação de forças*, e não um problema jurídico-administrativo, de organização de funções.

(...)

[Na atualidade, a teoria da separação dos poderes] se inscreve na linha direta das teorias democráticas que apontam a necessidade de arranjos institucionais que impeçam que alguma força política possa *a priori*

¹¹⁸ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 116-117.

prevalecer sobre as demais, reservando-se a capacidade de alterar as regras depois de jogado o jogo político¹¹⁹.

Outro importante filósofo que também buscou entender a política foi Immanuel Kant (1724-1804). Kant percebe no ser humano, assim como os contratualistas, uma “insociável sociabilidade”, isto é, ao mesmo tempo que se inclina para associar-se, onde desenvolve suas disposições naturais, também possui uma forte tendência a dissociar-se, devido ao seu egoísmo. “O homem kantiano é, portanto, social, mas também egoísta e antissocial, e os dois momentos não se podem separar (com toda a tensão recíproca que geram), porque para prevalecer sobre os outros é preciso pôr-se em relação com eles”¹²⁰. O egoísmo e a competição, para Kant, são vistos também como positivos, no sentido de que assim se desenvolve os talentos do homem, as suas capacidades, a sua racionalidade, a cultura e a ciência. Mas a competição tem de englobar a questão da igualdade de oportunidades, caso contrário, a desigualdade prevalece e o mérito ficou restrito apenas aqueles que tiveram a oportunidade de competir. E o egoísmo leva naturalmente ao estado de guerra.

Para Kant, o estado de natureza, portanto, é um estado de guerra, pois é um *estado não-jurídico*, mas, no estado de natureza já estão “vigentes relações de direito privado entre os indivíduos, ainda que num modo peculiar, que Kant define *provisório* e não *peremptório*”; é a lei racional, mas que necessita da passagem ao estado civil, “onde não é mais possível a cada um ‘agir conforme a própria cabeça’ (com a belicosidade que a isso se conecta)”¹²¹.

Kant escreve que: “do direito privado no estado natural” que “nasce agora o postulado do direito público: tu deves, com base na relação de coexistência que se estabelece entre ti e os outros homens, sair do estado de natureza para entrar num estado jurídico, ou seja, num estado de justiça

¹¹⁹ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 120.

¹²⁰ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 102-103.

¹²¹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 104.

distributiva”¹²². Dessa forma, é um dever a constituição do Estado, que por sua vez, todos devem aderir e estão obrigados a ele, enquanto um dever, tanto moral, quanto jurídico, inclusive com a possibilidade da coação. Mas é um dever tendo em vista o “sentido do direito natural ou de razão”.

“Mas qual é então o justo ordenamento jurídico, isto é, o ordenamento jurídico que satisfaz os requisitos de validade racional?¹²³” Esse teria três princípios *a priori* do estado jurídico como referências: a liberdade, a igualdade e a independência. Eis o princípio da defesa da liberdade do uso da razão e da busca pela felicidade, respeitando o mesmo direito de liberdade do outro; uma liberdade que garante a autonomia do indivíduo; o Estado deve deixar o indivíduo livre para perseguir seus fins, de acordo com as leis, enquanto um Estado de Direito. Para Kant, as formas de governo restringem-se ao *como* se deve governar: “ou conforme as leis (e esse é o estado que Kant chama *republicano*), ou conforme o arbítrio, como acontece no despotismo”. O segundo princípio é o da igualdade diante da lei, em que todos estão sujeitos às leis, independentemente de sua condição social; e, por fim, o princípio da independência refere-se aos cidadãos que devem, eles mesmos, formular as leis que irão obedecer. E as leis justas, obviamente, seriam aquelas dadas pela razão, enquanto um consenso de todos.

Assim Petrucciani conclui sobre a filosofia política kantiana:

Por sua vez, a lei à qual todo o povo *poderia* dar o seu consenso, só pode ser uma lei racional e universal, inspirada no único princípio de garantir o respeito à liberdade de cada um. Nesse sentido, pode-se dizer que Kant, com o seu republicanismo, dá lugar a uma tentativa de pensar uma relação de reciprocidade ou complementaridade entre o momento liberal dos direitos individuais e o rousseaiano da vontade geral: a lei justa é aquela à qual a vontade geral do povo poderia dar o seu assenso (e por isso o fundamento da legitimidade é a vontade geral), mas a lei à qual cada um poderia dar o seu assenso não pode acolher no seu seio nenhum princípio particular que difere do único princípio universal e racional, isto é, o de garantir a igual liberdade de todos. Kant, portanto, constituirá um ponto de referência essencial, até os nossos dias, para um pensamento político que queira manter juntos e articular de modo coerente o princípio liberal da autonomia do

¹²² KANT, *Metafísica dos costumes*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 104-105.

¹²³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 108.

indivíduo e o democrático da soberania do corpo coletivo dos cidadãos¹²⁴.

¹²⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 110.

CONSIDERAÇÕES

Na unidade 03 buscamos demonstrar a importância deste momento fundamental da filosofia política, por apresentar a mesma de forma realística, com suas características próprias, como a história tende a ensinar, da luta de pessoas e grupos que querem alcançar o poder, da conquista e manutenção desse mesmo poder, da intrigas, da força, da esperteza, enfim, independente, por vezes, da própria ética; e ainda, da perspectiva de uma natureza humana racional, mas também dotada de paixões, que fazem dos homens seres que visam mais seus interesses próprios do que os coletivos. Portanto, como organizar uma coletividade com indivíduos egoístas?

Neste sentido, a leitura de Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Montesquieu e Kant, propostas nesta unidade, continuam atuais. Não esquecendo que outros pensadores políticos deste período devem também ser pesquisados. Os temas que eles apresentam, desde a questão do Estado, dos direitos, da divisão dos poderes, da unidade das nações, enfim, são ainda as bases de política moderna.

E assim se tem uma nova percepção da política, enquanto um contrato, enquanto uma obra humana, que, portanto, tem suas falhas, mas ao mesmo tempo é essencial para nossa própria organização enquanto sociedade.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 12. São Paulo: Editora Ática, 1999.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã* ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo: ensaio sobre a verdadeira origem, alcance e finalidade do governo civil*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *O príncipe; e, Escritos políticos*. Nicolau Maquiavel. Tradução Livio Xavier. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.
- MONTESQUIEU, Barão de. *Do espírito das leis*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtú. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Editora Ática, 1999.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado político*. Baruch de Espinosa. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

TEXTO FILOSÓFICO DA UNIDADE 03

Jean-Jacques ROUSSEAU – *Do contrato social*

Livro I Capítulo I – Objeto deste primeiro livro

O homem nasce livre, e por toda parte encontra-se aprisionado. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como se deu esta transformação? Eu o ignoro. O que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.

Se considerasse somente a força e o efeito que dela deriva, eu diria: “Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; mas logo que possa sacudir esse jugo e o faz, age ainda melhor pois, recuperando sua liberdade pelo mesmo direito com que esta lhe foi roubada, ou ele tem o direito de retomá-la ou não o tinham de subtrai-la”. Mas a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções. Trata-se de saber que convenções são essas [...].

(...)

Livro II Capítulo I – A soberania é inalienável

A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição que é o bem comum. Pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. É o que existe de comum a esses vários interesses que forma o vínculo social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.

Afirmo, pois, que a soberania, por ser apenas o exercício da vontade geral, não pode jamais se alienar, e que o soberano, que não é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode ser transmitido, mas não a vontade.

Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende, pela sua natureza, às predileções e a vontade geral, à igualdade. Menos possibilidade

haverá ainda de se alcançar uma garantia para esse acordo, mesmo quando ele devesse sempre existir; isto não seria um efeito da arte, mas do acaso. O soberano pode muito bem dizer: “Quero, neste momento, o que deseja um tal homem, ou pelo menos o que ele diz desejar”; mas ele não pode dizer: “O que este homem desejar amanhã eu o desejarei também”, por ser absurdo submeter-se a vontade a grilhões futuros e por não depender de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja. Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político.

Isso não quer dizer absolutamente que as ordens dos chefes não possam ser consideradas vontades gerais, desde que o soberano, livre para tanto, não se oponha. Em tal caso, pelo silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo. Isso será explicado mais adiante.

UNIDADE 04 – A FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

04

Objetivo da unidade: apresentar a filosofia política na contemporaneidade, em especial, iniciando com o tema da Revolução e, o seu oposto, o Conservadorismo, passando pelo aprofundamento da democracia, do liberalismo, do utilitarismo e do socialismo, a partir da formulação de seus autores, como Burke, “O Federalista”, Tocqueville, Constant, Mill, Hegel e Marx. E a formação dos Estados Nações e sua organização.

Conteúdos da unidade:

- 1) A questão da revolução e do conservadorismo.
- 2) A democracia moderna com “O Federalista” e a perspectiva de Alexis de Tocqueville.
- 3) O liberalismo de Benjamin Constant e de John Stuart Mill.
- 4) A questão da família, sociedade civil e Estado em Hegel.
- 5) A questão política para Karl Marx e Friedrich Engels.

Indicações científico-culturais:

Livro: CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Discurso pronunciado no Athénée royal de Paris, 1819. Disponível em: https://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf. Acesso em 26.maio.2021.

Livro: HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O federalista*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

Livro: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Livro: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

Livro: MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1991.

Livro: TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Filme: *O jovem Karl Marx*. Direção: Raoul Peck. Drama, Histórico, Biografia. Ano: 2017.

Na presente unidade buscamos refletir sobre a filosofia política contemporânea. É inegável o impacto da Revolução Francesa de 1789 e o debate sobre os direitos do homem e do cidadão e sua relação com o Estado e o desenvolvimento econômico. A revolução provoca a necessidade de se pensar também modelos de mudanças que não incluam necessariamente a derrubada de toda uma organização, eis o conservadorismo.

Outra revolução em curso, que tem como referência a nascente nação Estados Unidos da América, é o avanço da democracia, enquanto sistema político capaz de integrar os cidadãos na participação política e que, por sua vez, também irão exigir que direitos sociais sejam incorporados às suas conquistas.

Igualdade política e desigualdade social serão temas fundamentais neste período da história ocidental, debatidos tanto pelo liberalismo, como pelo socialismo e o anarquismo e, neste sentido, cada vez mais, a importância de se entender o que é o Estado e seu papel e a questão da sociedade civil.

4.1 A QUESTÃO DA REVOLUÇÃO E DO CONSERVADORISMO

De acordo com Stefano Petrucciani, com o paradigma contratualista, os princípios de liberdade e igualdade passaram a ser referência para a política moderna, inclusive desencadeando uma época de revoluções, sendo

a Revolução Francesa de 1789 seu grande ápice e que os põe como sua bandeira. A Revolução Francesa, entretanto, foi a radicalização de um movimento nacional de oposição a uma monarquia absolutista em prol do ideal da soberania popular (tendo em vista as ideias de Rousseau), porém realizada de forma que a violência foi seu mote.

Após a conturbada experiência revolucionária francesa, o problema dos liberais pós-revolucionários era “manter forte a ligação com alguns princípios de 1789, livremente revividos; e por outro, marcar uma censura, e fazer desses princípios o ponto inicial a partir do qual construir nova história e novo pensamento político”¹²⁵.

E qual seria essa nova história e novo pensamento político que queriam os liberais?

O liberalismo pós-revolucionário, portanto, mantém a conexão com 1789, mas ao mesmo tempo reflete sobre os riscos e os perigos da soberania popular, dos quais os anos da revolução permitiram fazer experiência. O risco, em primeiro lugar, é que a soberania popular se transforme, como tinha acontecido na fase jacobina da revolução, na ditadura popular, ou melhor, exercida por aqueles que pretendem representar o povo. Mas, talvez mais ainda, o risco é que a igualdade política dos cidadãos, que se afirmou como princípio irrevogável através do contratualismo e das revoluções, queira encontrar a sua coerente prossecução na igualdade social, como já reivindicam as correntes mais radicais da Revolução Francesa, no interior da qual aparecem as primeiras formas de comunismo não mais utópico mas político, como a Conjura dos Iguais de Babeuf e Buonarroti (1796)¹²⁶.

O liberalismo tem de buscar um equilíbrio entre os princípios de liberdade e igualdade, sem que os mesmos sejam levados à extremos no sentido de que a igualdade política se transforme também em igualdade social, pois, assim, também economicamente, todos deveriam ter acesso igualmente aos mesmos bens materiais, assim como todos têm o direito de participar da política.

¹²⁵ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 111. Cf. “Manifesto dos Iguais”, de Babeuf, 1796. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/a_pdf/babeuf_manifesto_dos_iguais.pdf> Acesso em 27.maio.2021.

¹²⁶ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 112.

A questão que a revolução abriu, portanto, é se a igualdade política não deve necessariamente dar lugar à igualdade social; consequência que por certos aspectos pode parecer até fatal e inevitável porque, se a maioria que vive em condições econômicas de privação e desconforto tem acesso aos direitos políticos, é evidente que os utilizará para fazer leis que levem à redistribuição da propriedade e à garantia pública do direito ao trabalho, ou seja, à supressão das condições de privilégio econômico e à instauração progressiva da igualdade social¹²⁷.

Portanto, o liberalismo e os críticos do liberalismo, defendem os princípios contratualistas, mas cada um à sua maneira. Os liberais buscam encontrar uma “estrutura sólida e expansiva, capaz de manter produtivamente dentro de si tanto o princípio moderno da igualdade política quanto aquele, igualmente moderno, dos direitos do indivíduo que incluam as suas liberdades privadas e a liberdade de comprar e vender no mercado as mercadorias e também o trabalho”. Já os críticos do liberalismo buscam “uma liberdade e igualdade substancial ou, pelo menos, de um crescente preenchimento das liberdades jurídicas e formais com conteúdos sociais”¹²⁸. É a tensão entre as ideologias políticas, entre a sociedade civil e o Estado, que tem como atividade política a revolução.

O conservadorismo moderno, aqui representado pelo pensador e político inglês do século XVIII, Edmund Burke, defende igualmente as liberdades e o constitucionalismo, porém, não da mesma forma que os revolucionários franceses e seus defensores.

O deputado inglês, Edmund Burke, viveu numa época de desenvolvimento da revolução industrial no país. E é deste período o reinado de Jorge III, a partir de 1760, que buscou fortalecer a sua influência nos rumos da política britânica, algo que estava limitado desde a Revolução Gloriosa, em 1688. “E, nesta luta, Edmund Burke se colocou ao lado do Parlamento, defendendo o regime parlamentar e a ordem constitucional inglesa”, bem como, a importância e a “defesa dos partidos políticos como instrumentos de ação conjunta na vida pública”. Ele ainda foi defensor de uma política mais conciliatória em relação às colônias inglesas, em especial,

¹²⁷ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 112.

¹²⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 113.

na América do Norte, tentando evitar a secessão das treze colônias americanas, afinal, eram todos ingleses, mas tal posição não foi seguida, acontecendo o acirramento do controle o que levou à guerra da independência, proclamada em 1776. E, “foi em nome da ordem e das tradições inglesas que Burke iniciaria uma cruzada contra o acontecimento histórico mais surpreendente de sua época, a Revolução Francesa de 1789”. O autor publica, então, a obra: *Reflexões sobre a revolução em França*, em 1790, contra o pronunciamento de Richard Price, que elogiava a revolução como modelo também para os ingleses¹²⁹.

Assim é que grande parte desta obra tem por fim dinamitar os argumentos dos defensores na Inglaterra daquelas ideias radicais que impulsionaram a Revolução, as quais Burke temia que fossem generalizadas. Desta maneira, Burke discute as ideias fundamentais que animaram o movimento, tais como a questão da igualdade, dos direitos do homem e da soberania popular; alerta contra os perigos da democracia em abstrato e da mera regra do número; e questiona o caráter racionalista e idealista do movimento, salientando não se tratar simplesmente do fato de estar a revolução provocando o desmoronamento da velha ordem, mas de estar causando a deslegitimação dos valores tradicionais, destruindo assim toda uma herança em recursos materiais e espirituais arduamente conquistada pela sociedade¹³⁰.

Portanto, a revolução é um movimento político que muda por completo a sociedade, isto é, muda radicalmente a maneira como estava sendo conduzida as atividades políticas, por vezes, em nome de novos princípios, como a igualdade, os direitos e a soberania popular. O que Burke chama a atenção, é que estes “novos princípios” podem ser incorporados à ordem política sem a necessidade de uma revolução, que acaba destruindo tudo o que já foi conquistado pela própria sociedade.

Contraopondo-se a esses males, Burke exalta as virtudes da Constituição inglesa, repositório do espírito de continuidade, da sabedoria tradicional, da prescrição, da aceitação de uma hierarquia

¹²⁹ KINZO, Maria D’Alva Gil. Burke: a continuidade contra a ruptura. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004, p. 16-19.

¹³⁰ KINZO, Maria D’Alva Gil. Burke: a continuidade contra a ruptura. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004, p. 19.

social e da propriedade, e da consagração religiosa da autoridade secular. É particularmente nesta obra que se encontram expostos de forma mais clara os fundamentos e traços conservadores do pensamento de Burke¹³¹.

Burke, também, tinha uma visão de sociedade muito ligada aos aspectos religiosos, no sentido de existir uma ordem divina para todas as coisas, inclusive para a política. Nesta ordem, se destaca que “a sociedade tem uma essência moral, um sistema de mútuas expectativas, deveres e direitos sociais” que devem ser respeitados por todos; “os homens são por natureza sociais”, em que o próprio Burke escreve: “o estado de sociedade civil [...] é um estado de natureza”; outro ponto, é a questão da desigualdade, como algo natural, inclusive da posse da propriedade; e ainda, a natureza é hierárquica, o que faz com que a hierarquia seja correspondente entre os homens, assim como a desigualdade. Neste sentido, o ideal de “igualdade”, defendido pelos revolucionários franceses, seria uma “monstruosa ficção” que apenas serve para subverter a ordem e “para agravar e tornar mais amarga a desigualdade real que nunca pode ser eliminada e que a ordem da vida civil estabelece, tanto para benefício dos que têm de viver em uma condição humilde”¹³².

Portanto, sua defesa da continuidade, sua reverência à tradição social e constitucional, em especial, à Constituição inglesa, exigem que mudanças, se necessárias, devam ser realizadas com prudência e dentro da ordem estabelecida e legal, dentro das próprias instituições, da qual o modelo político parlamentar inglês seria um ótimo exemplo.

4.2 A DEMOCRACIA MODERNA COM “O FEDERALISTA” E A PERSPECTIVA DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Com a Proclamação da Independência dos Estados Unidos da América em 4 de julho de 1776, e entre a guerra da independência contra a Inglaterra

¹³¹ KINZO, Maria D’Alva Gil. Burke: a continuidade contra a ruptura. *In*: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004, p. 19.

¹³² BURKE. *In*: KINZO, Maria D’Alva Gil. Burke: a continuidade contra a ruptura. *In*: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004, p. 21.

que durou de 1775 a 1783, os norte-americanos tiveram de organizar politicamente as suas treze colônias. E aprovaram uma Constituição na Convenção Constitucional de Filadélfia, em 1787¹³³. Os Estados Unidos são um exemplo real de como as teorias políticas modernas poderiam ser postas em prática. Neste sentido:

“O Federalista” é fruto da reunião de uma série de ensaios publicados na imprensa de Nova York em 1788, com o objetivo de contribuir para a ratificação da Constituição pelos Estados. Obra conjunta de três autores, Alexander Hamilton (1755-1804), James Madison (1751-1836) e John Jay (1745-1859), os artigos eram assinados por *Publius*¹³⁴.

Portanto, os ensaios de “O Federalista” são referências para se pensar a filosofia política moderna, pois os autores tinham o objetivo de explicar a nova Constituição e refutar as principais objeções de seus adversários, como a de se estabelecer um governo popular republicano num vasto território, sem necessariamente contar com cidadãos virtuosos, como se pensava a filosofia política para as repúblicas.

O desafio teórico enfrentado por “O Federalista” era o de desmentir os dogmas arraigados de uma longa tradição. Tratava-se de demonstrar que o espírito comercial da época não impedia a constituição de governos populares e, tampouco, estes dependiam exclusivamente da virtude do povo ou precisavam permanecer confinados a pequenos territórios. Estes postulados são literalmente invertidos. Aumentar o território e o número de interesses são benéficos à sorte desta forma de governo. Pela primeira vez, a teorização sobre os governos populares deixava de se mirar nos exemplos da Antiguidade, iniciando-se, assim, sua teorização eminentemente moderna¹³⁵.

¹³³ Cf. Constituição dos Estados Unidos da América – 1787. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/constituicao-dos-estados-unidos-da-america-1787.html>. Acesso em 26.mai.2021.

¹³⁴ LIMONGI, Fernando Papaterra. “O Federalista”: remédios republicanos para males republicanos. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Ed. Ática, 1999, p. 245.

¹³⁵ LIMONGI, Fernando Papaterra. “O Federalista”: remédios republicanos para males republicanos. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Ed. Ática, 1999, p.247.

Neste sentido, um dos pontos defendidos é a questão do federalismo, com a existência de um governo central e de um Congresso representativo de todas as treze colônias, capaz de impor regras aos cidadãos, e a existência de um governo e congresso para cada estado da federação, também capaz de impor regras aos cidadãos. Seriam “dois entes estatais de estatura diversa, com a órbita de ação dos Estados definida pela Constituição da União”, em um “pacto federal” que “favoreceria o desenvolvimento comercial dos Estados Unidos, formando uma nação de grande extensão territorial que não dependeria de grandes efetivos militares”¹³⁶.

Outra questão de filosofia política debatida pelo “Federalista” se refere a natureza humana. Nos seus artigos está claro que o ser humano tem defeitos, movido muito mais por interesses particulares do que coletivos e suas ações nem sempre são virtuosas, isto tanto da parte dos cidadãos comuns como de seus governantes. Diz James Madison: “Se os homens fossem anjos, não seria necessário haver governos”. Daí a necessidade de controle, tanto aos cidadãos, com punições claras previstas em lei e controle para os governantes, freando seus poderes. Eis a necessidade da teoria da separação dos poderes, que deve também estar contida na Constituição sobre quais são os limites de ação de cada poder, para não se transformar em tirania.

A tirania, igualmente, pode acontecer na própria democracia, com o domínio da maioria em detrimento das minorias. James Madison vê como remédio a este mal republicano, a questão da república representativa, depois tida como democracia representativa, na qual as inúmeras facções existentes em seus vários interesses seriam representadas, com o objetivo de se “fornecer os meios para a coordenação dos diferentes interesses em conflito”, pela legislação, e o fim seria, necessariamente, “o interesse geral se impondo como a única alternativa”¹³⁷.

Essa organização política norte americana, tendo como base sua Constituição, passou a ser objeto de estudos.

¹³⁶ LIMONGI, Fernando Papaterra. “O Federalista”: remédios republicanos para males republicanos. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Ed. Ática, 1999, p. 248-249.

¹³⁷ LIMONGI, Fernando Papaterra. “O Federalista”: remédios republicanos para males republicanos. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Ed. Ática, 1999, p. 255.

Em 1831, o pensador, aristocrata e político francês Alexis de Tocqueville (1805-1859) visitou os Estados Unidos da América, e durante os nove meses em que ficou no país para estudar o sistema prisional americano, pode acompanhar e tomar notas, desde os costumes, da economia e principalmente da política norte americana, possibilitando que escrevesse o livro *Democracia na América*, publicado em 1835 e a segunda parte em 1840. Depois Tocqueville publica *O Antigo Regime e a Revolução*, em 1856.

Um dos aspectos que chamou a atenção de Tocqueville nos Estados Unidos foi “o caráter irresistível do afirmar-se da democracia, à qual por isso pensa que seria vão opor-se”. A democracia, por sua vez, mesmo que representativa, pelo sufrágio universal, torna o povo soberano. “Ele [o povo] é a causa e o fim de todas as coisas: tudo sai dele e tudo termina nele”, diz Tocqueville¹³⁸.

Outro ponto que Tocqueville destaca em sua análise seria a da “igualdade de condições”, característica que daria o tom geral à sociedade democrática, gerando uma “mentalidade” de que não há superiores e todos podem alcançar seus objetivos, mesmo gerando as maiores desigualdades econômicas, entre ricos e pobres, mas a mesma é altamente móvel e “o indivíduo pode encontrar-se a ocupar, em breve espaço de tempo, posições muito diversas na escala social”¹³⁹.

A soberania popular e a igualdade de condições são as marcas desta nova sociedade democrática, e irreversível, do ponto de vista de Tocqueville. Porém, essas mesmas características também trazem suas contradições. A primeira é que a “tirania da maioria” não garante que um indivíduo tenha seus direitos respeitados, acaso venha a se opor aos mesmos. Outro risco é que os indivíduos passem a dedicar-se unicamente a buscar suas satisfações materiais em detrimento das ações do governo, gerando um despotismo brando. Comenta Tocqueville:

¹³⁸ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 121.

¹³⁹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 121. Tocqueville estava interessado nas possibilidades que o regime político norte americano proporcionava para a sua população, mesmo que hoje se possa dizer que o autor não via que estava supervalorizando a questão da soberania popular, em especial, com a existência maciça de escravizados, ao menos no sul do país, que não lhes garantia nenhum tipo de oportunidades ou “igualdade de condições”, pois não eram considerados sujeitos com direitos.

Se procuro imaginar o novo aspecto que o despotismo poderá ter no mundo, vejo uma multidão inumerável de homens iguais, que tendem só a procurar prazeres pequenos e vulgares, com os quais satisfazer seus desejos. Cada um desses, mantendo-se à parte, é quase estranho ao destino de todos os outros [...]. Acima deles se eleva um poder imenso e tutelar, que só se encarrega de assegurar os seus bens e velar sobre sua sorte. É absoluto, particularizado, regular, providente e manso [...]. Trabalha de boa vontade para o seu bem-estar, mas quer ser seu único agente e regulador, provê a sua segurança e assegura suas necessidades, facilita seus prazeres, trata de seus principais negócios, dirige suas indústrias, regula as suas sucessões, divide as suas heranças; não poderia isso tirar-lhe inteiramente a fadiga de pensar e a pena de viver?¹⁴⁰

Eis o que Tocqueville chama de “servidão regulada e tranquila”. Eis um despotismo brando, em que o governo democrático ficaria fora do controle dos próprios cidadãos, desde que lhes garanta o mínimo para sobreviverem e os deixe buscar seus pequenos prazeres. Por isso, Tocqueville via como solução a necessária e constante participação do povo nos rumos da política, começando com a democracia municipal e também com o associacionismo, que suscita nas pessoas o cuidado pelo bem público e revitaliza os laços sociais que o individualismo e o bem-estar ameaça romper¹⁴¹. E conclui Petrucciani, sobre o pensamento de Tocqueville:

O desafio fundamental da democracia está, pois, para Tocqueville, que nisto se revela como um pensador extraordinariamente perspicaz e atual, na capacidade de não se deixar absorver pelo horizonte da despolitização e de um bem-estar todo individualista, no esforço de manter viva a direta participação política dos cidadãos¹⁴².

¹⁴⁰ TOCQUEVILLE. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 123.

¹⁴¹ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 124.

¹⁴² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 124.

4.3 O LIBERALISMO DE BENJAMIN CONSTANT E DE JOHN STUART MILL

As ideias liberais e políticas de Benjamin Constant (1767-1830) têm como referência o impacto da Revolução Francesa de 1789 e o seu desenrolar, da qual ele vem a participar, a partir de 1795. A revolução passou por várias fases, da Assembleia Nacional Constituinte, Assembleia Legislativa, a Convenção Nacional, numa experiência jacobina de tomada do poder, do Diretório, chegando em 1799 com o governo de Napoleão Bonaparte até 1814/1815. A partir dessa experiência do que estava a acontecer na França, é que Benjamin Constant foi desenvolvendo sua teoria política, que tem como base a “necessidade de limitar o poder político, a fim de que esse não possa transformar-se em despotismo”¹⁴³.

Primeiro, Benjamin Constant, seguindo a ideia de Rousseau, defende que a fonte da autoridade política legítima é mesmo a vontade dos cidadãos; porém, discorda de Rousseau quanto a questão dos limites ao poder dessa autoridade; para ele, os limites devem vir, como pensava Montesquieu, pela via constitucional, em que se institui outros poderes, um limitando o outro; mas mesmo assim, ainda seria necessário, para impedir o despotismo, “estabelecer com clareza os âmbitos nos quais o poder político pode exercer a própria competência, e aqueles, por outro lado, que ele deve excluir, para que as escolhas livres dos indivíduos aí reinem incontestes”¹⁴⁴. E esse âmbito estaria limitado a assegurar a segurança interna dos cidadãos e a segurança externa da nação, com uma força armada, mantido pela taxaço sobre as propriedades. “Qualquer extensão da autoridade do estado além desses limites mínimos é ilegítima, e onde a autoridade estatal termina, começa o espaço dos direitos individuais que ela não pode limitar, mas só proteger das eventuais interferências de outros”¹⁴⁵. Assim, na visão constantiana, nos diz Petrucciani, “o poder do estado deve ser estritamente funcional para garantir a existência da sociedade civil”. Eis sua posição política como liberal.

¹⁴³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 114.

¹⁴⁴ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 115.

¹⁴⁵ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 116.

Outro ponto, porém, ao se pensar sobre o avanço da democracia e da participação popular (origem da autoridade política), é que os direitos políticos, em especial o direito de voto e de ser votado, para Benjamin Constant, não deveriam ser universais, mas apenas para aqueles que dispõem de uma determinada cultura (conhecimento), de tempo livre e de propriedades. Para ele, também, a propriedade privada é “elemento essencial de uma sociedade civil livre e capaz de se aperfeiçoar”¹⁴⁶, na qual o estado não deve intervir, por ser ela mesma dinâmica em se conquistar ou mesmo perdê-las. Assim, seria uma cidadania censitária, na qual apenas podem participar ativamente da política os que tem tempo, conhecimento e dinheiro para isso.

E o texto mais famoso de Benjamin Constant é o *Discurso sobre a liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, de 1819. A primeira se refere a experiência da *polis* grega democrática. A segunda se refere a como Benjamin Constant entende a liberdade no desenrolar dos acontecimentos políticos europeus do início do século XIX, associado ao desenvolvimento econômico, em uma nova “mentalidade” de como se deve viver.

No sentido dos antigos, a liberdade, assim como é praticada na *polis*, consiste essencialmente na participação direta no poder político: é a liberdade como autogoverno, uma liberdade coletiva que, aliás, é perfeitamente compatível, observa Constant, com “a sujeição completa do indivíduo à autoridade do conjunto” e com a privação daqueles que a nós modernos parecem direitos fundamentais, como, por exemplo, a liberdade de religião que, afirma Constant, “teria parecido aos antigos um crime e um sacrilégio”. Recorde-se, por exemplo, que Sócrates foi condenado à morte em Atenas porque acusado de impiedade¹⁴⁷.

A liberdade dos modernos, por sua vez, afasta o indivíduo do espaço público e o lança no espaço privado de seus interesses e realizações de suas satisfações.

A liberdade no sentido dos modernos, ao contrário, é fundamentalmente liberdade do indivíduo privado: “O direito de não ser submetido senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem morto, nem maltratado de algum modo por causa do arbítrio de um ou

¹⁴⁶ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 117.

¹⁴⁷ CONSTANT. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 118.

mais indivíduos. O direito de cada um de dizer a sua opinião, de escolher sua profissão e exercê-la, de dispor da sua propriedade e até de abusar dela”; de ir e vir sem ter de pedir licença; o direito de reunir-se com outros, seja para refletir sobre os próprios interesses, seja para professar um culto ou por qualquer outro motivo; e enfim, o direito não de exercer diretamente e na primeira pessoa o poder político e administrativo, mas de influir de vários modos sobre ele, por exemplo, com a eleição dos representantes ou com a pressão da opinião pública¹⁴⁸.

Aqui, também, a liberdade de imprensa seria um direito fundamental.

E conclui Benjamin Constant sobre a questão da liberdade: “O fim dos antigos era a divisão do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria: era isso que chamavam de liberdade. O fim dos modernos é a segurança dos gozos privados; e eles chamam de liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses gozos”¹⁴⁹.

E o século XIX, sem dúvida, aprofunda ainda mais as mudanças na sociedade, através da economia e da ciência, mas também da política. O inglês londrino John Stuart Mill (1806-1873) estava vivendo no centro dessas mudanças, assim como tantos outros pensadores deste século.

A industrialização traz à tona o surgimento da classe operária, da burguesia industrial e financeira e a universalização de uma economia de bases monetárias; politicamente temos a necessidade do aparecimento de instituições capazes de canalizar e dar voz à oposição, que busca direitos em relação a distribuição da riqueza produzida, e que tal conflito deve ser mediado pela política; existe, também, o “espectro do comunismo”, como diria Karl Marx em 1848; e com o alargamento das bases sociais do sistema político, via democracia, temos, ao menos na Inglaterra, uma participação cada vez mais expressivas de todos os segmentos da sociedade inglesa, em especial, dos operários, que por sua vez aumentam a sua representatividade nas cadeiras do Parlamento, graças a reformas eleitorais; com isso há o surgimento de partidos políticos de bases sociais amplas e competitivos; assim, para Elizabeth Balbachevsky, “ao tempo de Stuart Mill, a questão candente que desafiava a imaginação das elites políticas inglesas era a

¹⁴⁸ CONSTANT. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 118.

¹⁴⁹ CONSTANT. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 119.

incorporação ‘pacífica’ da massa de trabalhadores depauperados pela industrialização, que batiam às portas do sistema político”¹⁵⁰.

John Stuart Mill, enquanto um pensador liberal, filho de James Mill e ligado a Jeremy Bentham, fundadores do utilitarismo inglês, busca trazer para suas reflexões esta questão da defesa da liberdade, da participação política, da emancipação da mulher e, apesar de seu liberalismo, de uma política de reformas sociais. Mas a democracia, como visto, pode levar também à tirania da maioria, neste sentido, a proposta seria um sistema eleitoral proporcional, que garantira a representação das minorias. Também defendia o voto plural, isto é, “os votos deveriam ser contados com pesos diferentes, dependendo de quem os tivesse dado”¹⁵¹.

No seu livro *Sobre a liberdade*, “o argumento central desta obra assenta-se numa proposição bastante simples, mas que até hoje não perdeu seu timbre de novidade. O elogio da diversidade e do conflito como forças matrizes por excelência da reforma e do desenvolvimento social”¹⁵². Aqui também é fundamental a existência da liberdade de expressão, afinal, para Mill, “não há progresso rumo à verdade sem liberdade de discussão, assim como não há progresso social se os partidários das diversas opiniões (aristocratas e democratas, socialistas e defensores do mercado) não têm como exprimi-las e sustentá-las com igual liberdade”¹⁵³.

¹⁵⁰ BALBACHEVSKY, Elizabeth. Stuart Mill: liberdade e representação. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004, p. 192-193.

¹⁵¹ BALBACHEVSKY, Elizabeth. Stuart Mill: liberdade e representação. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004, p. 196.

¹⁵² BALBACHEVSKY, Elizabeth. Stuart Mill: liberdade e representação. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004, p. 198.

¹⁵³ MILL, John Stuart. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 128.

4.4 A QUESTÃO DA FAMÍLIA, SOCIEDADE CIVIL E ESTADO EM HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo germânico (1770 – 1831), em sua filosofia do direito, o tema da liberdade toma novas perspectivas, frente ao que Kant e os contratualistas já tinham pensado, bem como sua relação com a política.

Referente ao livro de Hegel, *Princípios de Filosofia do Direito*, esse divide-se em três grandes partes: direito abstrato, moralidade (subjéctiva) e eticidade (moralidade objectiva)¹⁵⁴. De acordo com Petrucciani, “o objeto das duas primeiras partes é justamente mostrar como tanto a dimensão da mera liberdade jurídica quanto a da liberdade moral, delineada conforme o modelo kantiano, não constituem um modo satisfatório de pensar a liberdade”, isto porque, “a liberdade do indivíduo não consiste totalmente nem na sua faculdade de operar como pessoa jurídica, (...), e nem mesmo na sua capacidade de autodeterminar-se como pessoa moral capaz de escolher com base na razão sem se deixar dominar pelas inclinações”¹⁵⁵.

O que, então, seria a liberdade para Hegel? A liberdade “não deve ser entendida tanto como possibilidade para o indivíduo de determinar-se numa direção ou em outra, porém mais completamente deve ser compreendida como o gozar daquelas condições e daquelas relações objectivas que permitem ao indivíduo a sua autorrealização, que lhe assegurem as condições para desenvolver a sua livre personalidade”¹⁵⁶.

Neste sentido, Hegel não concorda com a moralidade proposta por Kant em sua máxima, considerando que a liberdade é um fator decorrente das instituições da qual o indivíduo está inserido. “Por isso, a liberdade concreta não pode ser pensada como mera capacidade de autodeterminação

¹⁵⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

¹⁵⁵ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 130-131.

¹⁵⁶ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 131.

individual; mas ela é reconstruída por Hegel como conjunto daqueles institutos no contexto para a sua autorrealização”¹⁵⁷.

Assim chega-se a terceira esfera da filosofia do direito, a esfera da eticidade (moralidade objetiva), isto é, “da liberdade atuada em concretas instituições, que por sua vez se articula nas três dimensões da família, da sociedade civil e do estado”¹⁵⁸.

Outro ponto em Hegel, em contraposição aos contratualistas, é de que o Estado não é um resultado do pacto entre indivíduos privados, como se os sujeitos existissem antes do mesmo, mas, assim como pensava Aristóteles, “o estado, isto é, o organismo político, é o momento que precede os outros: não há indivíduos capazes de se autodeterminar livremente, família, sociedade, sem a unidade política que constitui a condição de tudo isso”¹⁵⁹.

Aqui, então, tem-se uma definição de Estado bastante importante, afinal, para Hegel, o Estado “é o objetivo final, fim em si mesmo, ao passo que o supremo dever dos indivíduos é antes de tudo o de ser componentes do estado”¹⁶⁰.

Sobre a família, sociedade civil e Estado, para Hegel, “o primeiro instituto no interior do qual os indivíduos encontram as condições da sua autorrealização não é a sociedade civil, mas a família, que tem a sua determinação no amor e na unidade entre os componentes”. E é na família que se dá a “espontânea dedicação ao bem comum”¹⁶¹.

“O âmbito da sociedade civil é, porém, aquele no qual se afirma a separação dos indivíduos, como pessoas privadas que visam à satisfação de suas necessidades e interesses egoístas”. Como visto, essa não é a única dimensão do indivíduo, e nem a última, que se refere ao Estado e suas instituições. Mas, “é no terreno da sociedade civil, porém, que se geram o

¹⁵⁷ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 131.

¹⁵⁸ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 131.

¹⁵⁹ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 132.

¹⁶⁰ HEGEL, *Princípios de filosofia do direito*. In: PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 132.

¹⁶¹ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 132.

progresso e a civilização”, com o trabalho, a multiplicação das necessidades, o desenvolvimento das máquinas, as relações de trocas, inclusive, os vícios privados se transformam em públicas virtudes, como já defendiam Mandeville e Adam Smith¹⁶². Diz Hegel: “o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição à satisfação das necessidades de todos os outros*”¹⁶³.

Entretanto, Hegel difere dos liberais ao perceber que:

As conquistas da sociedade civil geram por sua vez problemas que ela não é capaz de resolver com seus próprios instrumentos, isto é, confiando simplesmente nas virtudes da mão invisível e da concorrência: a sua lei é a de um desenvolvimento que é, sim, impetuoso e sem limites (porque não são mais as necessidades que comandam a produção, mas é essa a gerar sempre novas necessidades), mas ao mesmo tempo desigual e cheio de contradições. De fato, a dinâmica espontânea da sociedade civil tende, conforme Hegel, a gerar de um lado a mais extraordinária acumulação de riqueza, e do outro a concentração de pobreza e privação, a formação da “plebe”¹⁶⁴.

Frente ao problema da desigualdade gerada na sociedade civil, Hegel afirma que: “não obstante o *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, nos recursos a ela peculiares não possui o bastante para prevenir o excesso de pobreza e a produção da plebe”¹⁶⁵.

Por isso, para além do próprio mercado, espaço da sociedade civil, torna-se necessário instituições não de mercado, que possuam como “o principal objetivo de operar no sentido do bem comum e da solidariedade”. Que instituições seriam estas? Para Hegel seriam a “polícia” ou “administração” e a “corporação”. A polícia ou administração “tem a tarefa de regular diversos aspectos da vida social e econômica, subtraindo-os à sua acidentalidade”. Já a corporação reúne os membros de uma determinada classe ou profissão, como uma segunda família, proporcionando a

¹⁶² Bernard Mandeville (Roterdã, 1670 – Londres, 1733) escreveu, entre outros, o interessante livro: *A fábula das abelhas*. Obra que ajuda a compreender as ideias políticas modernas, em especial a noção de “vícios privados, benefícios públicos”.

¹⁶³ HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*. In: PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 133.

¹⁶⁴ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 133.

¹⁶⁵ HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*. In: PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 133.

solidariedade entre os seus pares¹⁶⁶. Tanto o bem comum, como a solidariedade estão presentes na sociedade civil, mas é necessário se entender o papel do Estado nesse processo.

A unidade substancial do Estado reconhece o princípio cristão do infinito valor da subjetividade e do extremo valor burguês da busca autônoma do interesse mais particular, mas, “enquanto por outro lado os indivíduos reconhecem sua necessária ligação com o todo e, portanto, assumem o interesse geral como seu próprio interesse e objetivo final”¹⁶⁷. É a mediação entre a universalidade (com o Estado) e a particularidade (o indivíduo na sociedade civil), que se dá na articulação das três classes ou setores que a compõe: o setor substancial, formado pelos donos de terras, o setor industrial, nas suas várias articulações e na sua organização em corporações, e o setor geral, o dos funcionários do Estado, “que tem como tarefa própria o cuidado, justamente, dos interesses gerais”¹⁶⁸.

O Estado também possui uma estrutura constitucional, com o poder soberano, representado por um monarca constitucional, o poder governativo, que deve executar e aplicar as decisões e o poder legislativo, que deve ser composto pelos três setores acima citados, o substancial, industrial e geral. Interessante observar que Hegel é contrário ao indivíduo por si só escolher seu representante, pois isso faria aprofundar a cisão entre vida civil e vida política. “A representação por setores constitui não só o elemento que medeia entre povo e governo, mas sobretudo a concreta possibilidade de fusão entre os interesses, organicamente articulados em círculos, que se fazem valer na sociedade civil, e um interesse geral ao qual eles concorrem como tais, fora da ficção da representação abstrata e projetada no céu desencarnado da política”¹⁶⁹.

Enfim, a filosofia hegeliana passa a ser debatida e, por muitos, também criticada.

¹⁶⁶ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 133.

¹⁶⁷ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 134.

¹⁶⁸ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 135.

¹⁶⁹ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 136.

4.5 O SOCIALISMO DE KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS E AS POSTERIORES REVOLUÇÕES COMUNISTAS

O jovem Karl Marx vai elaborando seu pensamento político através de uma crítica impiedosa da *Filosofia do direito* hegeliana, em especial a questão da “relação entre sociedade civil e estado”¹⁷⁰. Comenta Petrucciani:

Na perspectiva de Marx, o ponto de maior profundidade da análise hegeliana está no fato de que Hegel percebeu a separação moderna entre a sociedade civil (o terreno no qual agem os indivíduos com seus interesses particulares) e o estado (o lugar do interesse universal) em toda a sua natureza; mas o limite da filosofia hegeliana, na análise que Marx oferece, é o de ter buscado uma solução ilusória dessa contradição, reintroduzindo no interior da separação moderna entre sociedade civil e estado político elementos de mediação que provêm da ordem antiga, pré-moderna, como, por exemplo, a representação por setores (*Stände*)¹⁷¹.

O que Marx destaca é que realmente a sociedade civil é o espaço dos interesses egoístas, mas também está “caracterizada pela existência de amplas desigualdades de dinheiro, de propriedade, de cultura, de posição social”, enfim, de “desigualdade de condições”. A Revolução Francesa, entretanto, modifica a estrutura feudal francesa, no sentido de proporcionar aos seus cidadãos uma igualdade política, “todos os cidadãos são politicamente iguais, prescindindo da posição que ocupam na sociedade, não importando se são proprietários de terras ou não”. Porém, Marx insiste que “a Revolução burguesa não suprime a desigualdade social, mas só o seu significado político”. Assim, para Petrucciani, desta questão entre igualdade política e desigualdade social, nasce um dos problemas fundamentais de Marx como filósofo político: “como se deve pensar a relação entre estas duas dimensões, a saber, entre a desigualdade social, que se manifesta na

¹⁷⁰ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 136. Cf. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010 (publicado originalmente em 1843).

¹⁷¹ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 137.

sociedade moderna através do mercado e do capitalismo, e a igualdade política?”¹⁷²

Karl Marx ao analisar as Declarações dos direitos elaboradas durante a Revolução Francesa (ver o livro de Marx, *Sobre a questão judaica*, publicado em 1844), percebe a distinção entre os direitos do homem (a segurança, a liberdade, a propriedade), membro da sociedade civil, e os direitos dos cidadãos, que lhe confere a participação no poder político. Porém, esse direito político, para Marx, seguindo inclusive o que pensava Hegel, do indivíduo isolado participando da política, separa-o dentro da sociedade, abstraindo-o da sua real condição de existência. E o estado político, por sua vez, domina “sem dominar realmente, isto é, sem penetrar materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas”¹⁷³.

Portanto, para Marx, “a igualdade política se torna nada mais que uma igualdade ilusória, cuja função é a de defender, e ao mesmo tempo mascarar, a desigualdade e as relações de domínio que reinam na sociedade civil”. Afinal, os donos dos meios de produção, dos capitais e da terra, que agem na sociedade civil, subjugam e dominam os demais cidadãos (os proletários), reduzindo-os à sua força de trabalho, à mercadoria, gerando assim a mais-valia, tendo como base o salário mínimo para a sobrevivência e reprodução da força de trabalho.

Nas perspectivas democrático-radicalis, como a de Robespierre, e a que temia Benjamin Constant, os proletários poderiam pelo direito ao voto e participação política buscar a superação da desigualdade social, via Estado, “mediante o nivelamento das propriedades, o reconhecimento do direito do trabalho”, entre outras conquistas sociais. Mesmo Rousseau assinalava que o princípio político da soberania dos cidadãos é incompatível com a pobreza. Porém, Marx aponta a fragilidade desse pensamento democrático-radical, afinal, “o estado político não pode suprimir as desigualdades da sociedade civil e as conexas relações de domínio porque ele não é senão a outra face complementar da sociedade civil desigual, sobre cujo fundamento repousa”. Somente uma democracia integral, que não seja apenas política, que

¹⁷² PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 137.

¹⁷³ MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. In: PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 137.

“instaure a comunidade humana a partir do nível do trabalho e da efetiva reprodução da vida” seria uma solução para a desigualdade social¹⁷⁴.

E somente a revolução é capaz de “refundar a comunidade humana a partir da livre associação dos produtores”, extinguindo o poder político separado da efetiva reprodução da vida dos indivíduos. No *Manifesto do partido comunista*, de 1848, Marx e Engels demonstram a importância da revolução com a fase da ditadura do proletariado, esses tomando o Estado, suprimindo a propriedade capitalística dos meios de produção e, conseqüentemente, as diferenças de classe, até o restabelecimento de uma sociedade em que a “produção tiver retornado às mãos dos indivíduos associados” e, assim, “o poder público perderá o caráter político”, não havendo mais a “necessidade de um poder político separado da sociedade”¹⁷⁵.

Eis, brevemente o esquema teórico de Marx. Entretanto, neste período histórico europeu da metade do século XIX, em especial na França, qual seria a relação entre a busca pela democracia política e a revolução social? De acordo com Petrucciani:

Para Marx deve tratar-se de uma relação de estreita sucessão e continuidade: o proletariado participa da revolução democrática e a sustenta com a sua força, mas o seu programa é aquele de não consentir que a revolução se detenha, mas de torná-la permanente, prosseguindo a revolução democrática na revolução social – bem sabendo que nesse percurso os interesses do proletariado chegarão necessariamente a chocar-se com os da burguesia, como mostraram os acontecimentos de 1848 na França, cujo ponto nodal, para Marx, é a repressão da insurreição operária parisiense de junho por obra das forças burguesas¹⁷⁶.

A revolução de 1848 na França estabeleceu a Segunda República, mas que não foi permanente, pois já em 1851, o presidente eleito Luís Napoleão Bonaparte, com um golpe, estabelece o Segundo Império Francês. Porém, em 1871, um novo episódio político chama a atenção de Marx, que é a

¹⁷⁴ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 138-139.

¹⁷⁵ MARX & ENGELLS, *Manifesto do partido comunista*. In: PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 139.

¹⁷⁶ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 140.

Comuna de Paris, momento em que se pode ver na prática um poder exercido “diretamente pelo povo, em nível local, ou através de delegados que, recebendo salários de operários, podem ser revogados a qualquer momento e são vinculados a um mandato imperativo da parte de seus eleitores”. Enfim, um estado subordinado à sociedade, “que deve organizar-se o mais possível na forma do autogoverno”¹⁷⁷.

Em 1875, Marx escreve *Crítica do Programa de Gotha*, uma análise do programa que estava sendo construído para o futuro Partido Social-Democrata da Alemanha, resultado da unificação de dois partidos operários alemães, em que Marx apresenta aspectos políticos de como vê a transformação revolucionária da sociedade: “na primeira fase da sociedade coletivista, fundada sobre a propriedade comum dos meios de produção, a distribuição dos bens acontecerá segundo o princípio ‘a cada um conforme o seu trabalho’; porém, na fase mais madura da sociedade comunista, depois que as forças produtivas e a riqueza coletiva se tiverem desenvolvido acima de toda possibilidade hoje imaginável, a sociedade poderá finalmente deixar espaço a um princípio mais livre e mais elevado: ‘de cada um conforme as suas capacidades, a cada um conforme as suas necessidades’”¹⁷⁸.

A filosofia política de Karl Marx passa, portanto, pela reflexão da relação entre os ganhos da Revolução Francesa enquanto direitos do homem e do cidadão e da democracia política que se amplia, universalizando-se, e a sua base econômica e social, dada por um capitalismo liberal, porém, cada vez mais produtor de riquezas e de concentração de rendas.

¹⁷⁷ MARX, *A guerra civil na França*. In: PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 140.

¹⁷⁸ MARX, *Crítica do Programa de Gotha*. In: PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 140.

CONSIDERAÇÕES

Com a unidade 04 procuramos apresentar autores clássicos da filosofia política, entre o final do século XVIII e do século XIX, pós a fase dos filósofos contratualistas, mas que, a partir deles foi possível teorizar sobre os novos rumos da política em um mundo em transformação, principalmente econômica e social. Uma economia capitalista foi se expandindo, a partir da Europa para o restante do mundo.

Neste sentido, dois grandes movimentos realistas políticos se impuseram, um foi a Revolução, enquanto mudança radical de uma ordem social e política, como aconteceu na França; outra a necessidade de conservar as conquistas, manter a ordem, e mudar sem rupturas drásticas, como pregava o Conservadorismo.

E aqui vimos autores que buscaram pensar novas realidades sociais e políticas para a nascente nação dos Estados Unidos da América, com um modelo de democracia, ainda em construção, que Alexis de Tocqueville acreditava ser de caráter universal; ideias liberais passaram a fazer parte do ideário político frente ao que era o Estado absolutista; mas, o caráter mais revolucionário estava na ascensão de novas classes sociais, a burguesia e o proletariado.

REFERÊNCIAS

BALBACHEVSKY, Elizabeth. Stuart Mill: liberdade e representação. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Discurso pronunciado no Athénée royal de Paris, 1819. Disponível em: https://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf. Acesso em 26.maio.2021.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O federalista*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KINZO, Maria D’Alva Gil. Burke: a continuidade contra a ruptura. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. vol. 2. São Paulo: Editora Ática, 2004.

LIMONGI, Fernando Papaterra. “O Federalista”: remédios republicanos para males republicanos. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. vol. 1. São Paulo: Ed. Ática, 1999.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1991.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TEXTO FILOSÓFICO DA UNIDADE 04

Hegel. *Princípios de filosofia do direito.*

“O Estado é a realidade da liberdade concreta: mas a *liberdade concreta* consiste no fato de eu a individualidade pessoal e seus particulares interesses tanto têm o seu completo *desenvolvimento* e o *reconhecimento do seu direito* por si (no sistema da família e da sociedade civil), quanto ou *penetram* por si mesmos no interesse do universal, ou com saber e vontade reconhecem o mesmo e até como seu próprio *espírito substancial*, e são *ativos* para o mesmo como para o seu *objetivo final*, de modo que nem o universal valha e seja levado ao cumprimento sem o particular interesse, saber e querer, nem os indivíduos vivam como pessoas privadas meramente para o último, e não queiram ao mesmo tempo no universal e para o universal, e tenham uma atividade consciente desse fim. O princípio dos estados modernos tem essa enorme força e profundidade, de deixar o princípio da subjetividade cumprir-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal, e ao mesmo tempo de reconduzi-lo à *unidade substancial* e assim de mantê-la nele mesmo”.

Marx. *A Guerra civil na França*

A Comuna como antítese do Império

Ao alvorecer do dia 18 de março de 1871, Paris despertou entre um clamor de “Vive la Commune!”. Que é a Comuna, essa esfinge que tanto atormenta os espíritos burgueses?

“Os proletários de Paris – dizia o Comitê Central em seu manifesto de 18 de março –, em meio aos fracassos e às traições das classes dominantes, perceberam que é chegada a hora de salvar a situação tomando em suas mãos a direção dos negócios públicos... Compreenderam que o seu dever imperioso e seu direito indiscutível é o de se apropriarem de seus próprios destinos, tomando o poder”. Mas a classe operária não pode se limitar simplesmente a se apossar da máquina do Estado tal e como esta se apresenta e dela se servir para seus próprios fins.

O poder estatal centralizado, com seus órgãos onipotentes – o exército permanente, a polícia, a burocracia, o clero e a justiça –, órgãos criados de acordo com um plano de divisão sistemática e hierárquica do trabalho,

origina-se dos tempos da monarquia absoluta e serviu à sociedade burguesa nascente como uma arma poderosa em suas lutas contra o feudalismo. [...]

A antítese direta do Império era a Comuna. O brado de “república social”, com o qual a revolução de fevereiro foi anunciada pelo proletariado de Paris, não representava mais que o anelo vago por uma república que não somente eliminasse a forma monárquica da dominação de classe, mas a própria dominação de classe. A Comuna era a forma positiva dessa república. [...].

UNIDADE 05 – TEMAS DE FILOSOFIA POLÍTICA

05

Objetivo da unidade: entre os temas de filosofia política abordados nesta unidade iremos nos ocupar da questão da justiça, da democracia e de temas como o feminismo, direitos humanos, totalitarismo, poder, bioética e biopolítica, globalização, tecnologia, meio ambiente entre outros. Os temas políticos se multiplicam e merecem ser analisados para se ter uma visão mais ampla da complexidade de nossa sociedade do século XXI.

Conteúdos da unidade:

- 1) A teoria da justiça em John Rawls.
- 2) Ainda sobre a justiça com Michael Sandel.
- 3) Sobre a democracia.
- 4) Feminismo, globalização, bioética e biopolítica.
- 5) Temas de filosofia política.

Indicações científico-culturais:

Livro: SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

Documentário: *O voto: a história das sufragistas*. Documentário de Michelle Ferrari. 4 Episódios. 52 min. cada episódio.

Filme: *Hannah Arendt. Ideias que chocaram o mundo*. Direção: Margarethe von Trotta. 2013.

A política é um tema que não pode ser negligenciado pela filosofia, ainda mais nos tempos atuais, em constantes transformações e diante de um

futuro incerto. Portanto, toda a vigilância e reflexão filosófica deve ser posta para analisar um mundo em mutação. E a filosofia política nos concede ferramentas para se pensar questões como justiça, democracia, direitos humanos, tecnologia e defesa ao meio ambiente.

Por isso, a realidade política merece a atenção da filosofia, pois ela pode lançar luzes sobre questões que tendem até mesmo a minar aquilo que nos faz pessoas, a igualdade e a liberdade, e que permite que possamos, numa “praça pública”, enquanto ação política, enquanto cidadãos, debater o que seria realmente o melhor para todos, enquanto a unicidade da humanidade. Afinal, o que se percebe, com o avanço da tecnologia, da ciência e das novas formas de trabalho, um futuro em que pessoas não serão mais necessárias ou importantes, como alerta Yuval Noah Harari, podendo assim serem descartadas e, com isso, a dimensão da ação política se perderá ou será restrita a um número limitado de humanos, detentores de bens e do poder. Eis o constante desafio da filosofia política.

Outro ponto é que existem muitas e excelentes reflexões e que não estão expostas nesta última unidade. O estudante de filosofia política ou todo aquele que busca entender melhor o tema deve, portanto, explorar novos pensadores, ampliar seus horizontes, ficar atento à realidade e assim, com a bagagem do conhecimento produzido ao longo da história desta disciplina e em paralelo aos fatos da história política, é possível sim encontrar soluções para os desafios da atualidade, bem como, estarmos atentos aos males que também advém da própria política. É essa esperança que encontramos, por exemplo, no pensamento de Hannah Arendt, ao final desta unidade.

5.1 A TEORIA DA JUSTIÇA EM JOHN RAWLS

John Rawls (EUA, 1921-2002), filósofo político, professor na Universidade de Harvard, publicou em 1971 o livro *Uma teoria da justiça*¹⁷⁹ que, de acordo com Petrucciani, provocou uma verdadeira reviravolta no pensamento filosófico-político da contemporaneidade, recolocando no centro uma discussão de abordagem normativa, até então desprivilegiada frente a abordagem realística ou marxista, suscitando uma “enorme

¹⁷⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

quantidade de discussões críticas e de interpretações” e estimulando novas reflexões sobre o tema política¹⁸⁰.

John Rawls vai, então, refletir sobre o tema da justiça social. Para tanto, inicia apresentando sua definição de sociedade como “uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que, nas suas relações recíprocas, reconhecem como vinculantes certas normas de comportamento e que, pela maior parte, agem de acordo com elas”. E ainda, a sociedade pode ser considerada como um “sistema de cooperação que visa favorecer os que dele participam”, envolvendo uma certa repartição dos encargos e dos benefícios da cooperação social entre os que dela participam. E, ainda, ela é caracterizada tanto pelo conflito como pela identidade de interesses. Conflito no sentido de se buscar uma quota maior de benefícios e de menos encargos e identidade, pois na sociedade é possível uma vida melhor do que a que se teria sem ela¹⁸¹.

Mas, “quais são os justos princípios com base nos quais deve ser organizada a estrutura fundamental da sociedade e, portanto, a repartição dos custos e dos benefícios da cooperação social?” E, ainda, “como proceder na pesquisa desses princípios normativos?”¹⁸²

Rawls retoma a teoria contratualista, em especial, Locke, Rousseau e Kant, ao afirmar que “os princípios de justiça para a estrutura fundamental da sociedade são os que seriam objeto de um acordo originário, ou aqueles sobre os quais se poriam de acordo indivíduos livres, iguais e racionais, tendentes a buscar os próprios interesses, que eventualmente tivessem de instituir as normas fundamentais da sua cooperação social”. A questão da igualdade originária entre os indivíduos é um ponto muito importante, caso contrário, indivíduos portadores de dotações diferenciadas, como força física, inteligência, habilidade etc., poderiam gerar um contrato que não poderia ser definido como justo¹⁸³.

¹⁸⁰ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 175.

¹⁸¹ RAWLS, *Uma teoria da justiça*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 175-176.

¹⁸² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 176.

¹⁸³ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 176.

Mas, como, então, pressupor a igualdade de fato entre os indivíduos e com isso se chegue a um contrato justo? Algumas condições são necessárias: primeiro seria a condição de “escassez moderada”, isto é, “numa situação em que os recursos não são tão abundantes que tornem supérfluos os esquemas de cooperação, e nem tão exíguos que os condenam ao fracasso. A segunda é o “véu de ignorância”, quando “as partes devem escolher os princípios de justiça dispondo certamente de informações gerais sobre a sociedade humana; cada um, porém, deve ignorar quais são os seus específicos dotes (inteligência, força, talentos), qual é o seu plano de vida e a sua concepção do bem, qual lugar irá ocupar na sociedade”¹⁸⁴.

Dessa forma, sob as condições de “escassez moderada” e “véu de ignorância”, um contrato justo poderá ser alcançado pelos contraentes, sendo que “todos terão interesse em tutelar os interesses de todos” e enquanto “contraentes imparciais”, assinando “apenas acordos que tutelem em igual medida os interesses de cada um”¹⁸⁵.

O próximo problema seria o seguinte: quais são os princípios para as instituições fundamentais sobre os quais as partes idealizadas do contrato rawlsiano concordariam? Rawls assim responderia:

Primeiro princípio – Toda pessoa tem igual direito ao mais amplo sistema total de iguais liberdades fundamentais compativelmente com um semelhante sistema de liberdades para todos.

Segundo princípio – As desigualdades econômicas e sociais devem ser:

- a) para o maior benefício dos menos favorecidos, compativelmente com o princípio da justa economia, e
- b) ligadas a cargos e posições abertos a todos em condições de justa igualdade de oportunidades¹⁸⁶.

Portanto, se percebe que os princípios de uma sociedade justa, para Rawls, passa pelos ideais fundamentais das liberdades liberais e democráticas, que deve ser a todos garantidos, e o segundo princípio se refere

¹⁸⁴ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 176-177.

¹⁸⁵ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 177.

¹⁸⁶ RAWLS, *Uma teoria da justiça*. In: PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 177.

às desigualdades econômico-sociais, sendo que cada indivíduo busca maximizar a própria dotação de “bens principais” o que levaria, não necessariamente, que a riqueza e renda fosse igual para todos, mas desde que, cada um consiga maximizar tais bens a sua maneira. Assim explica Petrucciani:

Se acontece o caso em que, com retribuição igual, todos se empenhem pouco no trabalho e a cada um caiba, portanto, uma modesta quantidade de bens, parece razoável introduzir incentivos para quem é mais produtivo, de modo que, às custas de certa desigualdade, a cada um caiba, porém, um pacote maior de bens. A desigualdade rawlsiana, uma desigualdade que produz vantagens para todos, unida a iguais oportunidades (isto é, onde cada um pode aceder com o seu empenho às posições mais remuneradas) parece preferível, na situação originária de escolha, à igualdade perfeita¹⁸⁷.

Eis o “princípio da diferença”, que concebe a cada indivíduo a possibilidade de maximizar sua dotação de acordo com sua iniciativa; mas há outros princípios, como o da “meritocracia”, em que o mais preparado supera seus concorrentes, e o “princípio de maximização da utilidade média”, no qual mesmo quem tiver menos terá mais do que lhe caberia numa situação de igualdade. O princípio da diferença deve guiar-se pelo princípio do *maximin*: “Na ignorância sobre nossa sorte social e natural, escolhamos aquela distribuição na qual é melhor a condição de quem está pior”¹⁸⁸.

O princípio da diferença, para Rawls, deveria ser aceito pelos mais dotados: “esses devem, em todo caso, cooperar na sociedade com os menos dotados, e têm, portanto, necessidade de que estes últimos aceitem uma distribuição social desigual; mas estes últimos não a aceitarão, se da contribuição dos mais dotados não vier também um melhoramento para a sua posição. O princípio da diferença, dessa forma, é a condição para uma cooperação social que não é só justa, mas também estável e aceitável por todos”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 178.

¹⁸⁸ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 178-179.

¹⁸⁹ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 179.

Resumamos, portanto, o caminho feito até aqui: as artes em oposição originária, e submetidas ao véu da ignorância, escolhem, como princípios para a cooperação social, de um lado um princípio de igual liberdade, do outro o princípio de diferença, por força do qual as desigualdades são consentidas se for para o benefício de todos em condições de iguais oportunidades: não sabendo se serão muito hábeis ou pouco hábeis, os contraentes optam, prudentemente, por aquela distribuição na qual mesmo os menos afortunados terão mais que em qualquer outro regimento da sociedade.

E Rawls não deixa de observar a importância da intervenção do Estado para o próprio equilíbrio da justiça social.

Para além de sua sofisticada estrutura conceptual, a teoria rawlsiana da justiça social constitui também uma perspectiva no interior da qual se podem justificar normativamente as intervenções redistributivas do estado social do bem-estar: a desigualdade nas rendas, de fato, é justificável só na medida em que contribui para a melhoria da situação de todos. E isso pode acontecer também através da intervenção do estado que, taxando as rendas mais altas, utiliza a soma obtida para fornecer serviços ou subsídios que melhorem a situação de cada um, e em particular a dos mais desafortunados.

5.2 AINDA SOBRE A JUSTIÇA COM MICHAEL SANDEL

Michael J. Sandel (EUA, 1953), filósofo, escritor e professor na área de filosofia política na Universidade de Harvard, demonstra a necessidade da filosofia, mesmo com sua longa tradição e história, de ainda estar pensando o tema da política, principalmente frente aos desafios da sociedade contemporânea em constante transformação e sempre com novas questões a serem debatidas e decididas. Seu livro, *Justiça - O que é fazer a coisa certa*¹⁹⁰, apresenta de forma dinâmica e provocativa temas que a filosofia política tem enfrentado e nos ajuda igualmente a pensar o que é a justiça na atualidade, enfim, o que é fazer a coisa certa.

Outro ponto em destaque no livro de Sandel é de que não devemos deixar de prestar a atenção no que está acontecendo na política, tanto na

¹⁹⁰ SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

cidade, região, país ou no mundo como um todo, e a partir disso, realizar a análise filosófica, enquanto um exercício de reflexão constante.

No capítulo 10 de seu livro, *A justiça e o bem comum*¹⁹¹, o autor inicia lembrando um fato político interessante que é o posicionamento de candidatos à Presidência da República dos Estados Unidos sobre o tema religião. Ele destacou dois exemplos: O primeiro foi John Kennedy (1961-1963), católico. Para sua eleição, em 1960, teve que, em diversos momentos, defender que a sua religião católica não iria interferir em suas decisões políticas. O segundo caso foi do candidato à Presidência, Barack Obama (2009-2017), cristão protestante (os dois pertencentes ao Partido Democrata, então jovens políticos, eloquentes e inspiradores), que “fez um discurso muito diferente sobre o papel da religião na política. (...) [afinal] O adversário de Obama [em sua primeira eleição], um religioso conservador um tanto ou quanto inflamado, havia atacado o apoio de Obama aos direitos dos homossexuais e ao aborto alegando que ele não era um bom cristão, e que Jesus Cristo não votaria nele”. Neste sentido, ao contrário de Kennedy, Barack Obama defendeu sua crença religiosa cristã em suas decisões políticas e da própria importância da religião no debate político.

Como visto, John Kennedy refletia uma filosofia pública na década de 1960 de que “o governo deveria manter-se neutro quanto a questões morais e religiosas para que todos os indivíduos pudessem escolher livremente suas concepções de vida boa”¹⁹². Mesmo o filósofo político John Rawls, na década de 1970, defendia a importância dessa neutralidade frente a questões de moral e religião, tanto do governo quanto dos próprios cidadãos. Mas: “Por que não devemos levar nossas convicções morais e religiosas para sustentar o discurso público sobre justiça e direitos? [Ou] Por que deveríamos separar nossa identidade de cidadãos de nossa identidade de pessoas morais mais amplamente concebidas?” Pois, responderia Rawls, assim, estaríamos impondo aos compatriotas uma lei fundamentada em uma determinada doutrina moral ou religiosa. Neste sentido, os juizes de uma Suprema Corte, por exemplo, nesta concepção, deveriam expressar em suas decisões a máxima da neutralidade, em especial, frente a questões morais e religiosas.

¹⁹¹ SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 303.

¹⁹² SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 308.

Porém, o ideal de neutralidade religiosa não foi adotado como uma estratégia política por Barack Obama, e já não tinha sido utilizado por algumas figuras notáveis no tempo de John Kennedy, como Martin Luther King que invocou argumentos morais e religiosos na defesa dos direitos civis; o movimento contra a Guerra do Vietnã (1955-1975) foi impulsionado pelo discurso moral e religioso; além de Robert F. Kennedy (irmão do presidente John Kennedy), procurador-geral dos Estados Unidos (1961-1964) e senador (1965-1968), também apelou à nação por ideais morais e cívicos mais consistentes.

Na década de 1980 com a eleição de Ronald Reagan, ao contrário, um discurso ultra religioso tomou conta da política norte-americana, como forma de enfrentar a chamada decadência moral da sociedade, com propostas como da volta da oração nas escolas, demonstrações religiosas em praças públicas, restrições legais à pornografia, ao aborto e à homossexualidade, tendo como referência os valores morais e religiosos. Isto também, porque, de certa forma, o discurso religioso e moral atinge de forma mais eficaz o eleitor.

Barack Obama recuperou o discurso religioso e moral em seus pronunciamentos, então encoberto pelo discurso da neutralidade de seu partido político, mas, isto porque, para além da estratégia eleitoral, afirma agora Sandel, por ser este um caminho importante para se pensar a questão da própria justiça e do que é fazer a coisa certa¹⁹³.

Michael J. Sandel, então, apresenta as discussões sobre o aborto e células-tronco embrionárias. São duas questões políticas conhecidas que, inevitavelmente, envolvem questões morais e religiosas em seus debates. Como, então, manter-se neutro? Diz Sandel, “em ambos os casos, é impossível manter a neutralidade, porque se trata de saber se a prática em questão envolve tirar a vida de um ser humano”¹⁹⁴. Por isso, Sandel examina igualmente as decisões do poder judiciário sobre esses dois assuntos. O objetivo é demonstrar como a religião e moral podem sim ajudar a pensar politicamente o que o autor denomina de “justiça e o bem comum ou vida boa”, envolvendo, por exemplo, os temas citados¹⁹⁵.

¹⁹³ SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 312.

¹⁹⁴ SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 314.

¹⁹⁵ Cf. *Obama reafirma compromisso com direito ao aborto*. G1 Mundo. 22/01/2012. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/01/obama->

Outra discussão política conhecida é o casamento entre pessoas do mesmo sexo. O Estado sempre regulou o tema do casamento, mas, poderia um dia deixar de fazê-lo? Ou então, poderia aceitar o casamento entre pessoas do mesmo sexo? Se sim, qual, então, seria o objetivo do casamento? A procriação e a criação da prole, ou o bem-estar de seus cônjuges? Sandel, então, demonstra, mais uma vez, que “isso nos conduz ao contestado terreno moral, no qual não podemos permanecer neutros em relação às concepções divergentes da vida boa”. Aqui, também, Sandel analisa, em especial, uma decisão da Suprema Corte de Massachusetts, realizada pela sua presidente Margaret Marshall, no julgamento do caso *Goodridge versus Departamento de Saúde Pública*, 2003, um caso de casamento entre pessoas do mesmo sexo¹⁹⁶.

Ao defender a importância da moral e da religião nas reflexões para as decisões políticas e da justiça, Sandel tem por objetivo sustentar que até mesmo os interesses econômicos e cívicos deveriam passar por elas, como já estão presentes nas discussões sobre aborto e casamento homossexual. E ainda, isso nos leva às virtudes, como fundamentais para a vida social e política. Por isso, diz o autor: “Justiça não é apenas a forma certa de distribuir as coisas. Ela também diz respeito à forma certa de avaliar as coisas”¹⁹⁷.

Então, uma vida boa, o bem comum, seria uma sociedade justa, mas ela tem de ir além do aspecto puramente material, e buscar questões morais e as virtudes, que a religião contribui de forma ímpar. E, para Sandel, “uma nova política do bem comum” teria de ter algumas possibilidades: 1. *Cidadania, sacrifício e serviço*: “Se uma sociedade justa requer um forte sentimento de comunidade, ela precisa encontrar uma forma de inculcar nos cidadãos uma preocupação com o todo, uma dedicação ao bem comum”; 2. *Os limites morais dos mercados*: debater os limites morais da livre concorrência; 3. *Desigualdade, solidariedade e virtude cívica*: a desigualdade social entre ricos e pobres, se continuar sem limites,

reafirma-compromisso-com-direito-ao-aborto.html. Acesso em 10.mai.2021. Interessante reportagem sobre a questão do aborto e a política nos Estados Unidos em 2012 e o posicionamento contrário do presidente da Conferência de Bispos Católicos dos Estados Unidos.

¹⁹⁶ SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 314-321.

¹⁹⁷ SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 323.

“enfraquece a solidariedade que a cidadania democrática requer”, enfraquece o espírito de comunidade; 4. *Uma política de comprometimento moral*: uma política que respeite o pluralismo de ideias e religiões. E assim conclui Michael J. Sandel:

Um comprometimento público maior com nossas divergências morais proporcionaria uma base para o respeito mútuo mais forte, e não mais fraca. Em vez de evitar as convicções morais e religiosas que nossos concidadãos levam para a vida pública, deveríamos nos dedicar a elas mais diretamente – às vezes desafiando-as e contestando-as, às vezes ouvindo-as e aprendendo com elas. Não há garantias de que a deliberação pública sobre questões morais complexas possa levar, em qualquer situação, a um acordo – ou mesmo à apreciação das concepções morais e religiosas dos demais indivíduos. É sempre possível que aprender mais sobre uma doutrina moral ou religiosa nos leve a gostar menos dela. Mas não saberemos enquanto não tentarmos.

Uma política de engajamento moral não é apenas um ideal mais inspirador do que uma política de esquivas do debate. Ela é também uma base mais promissora para uma sociedade justa¹⁹⁸.

5.3 SOBRE A DEMOCRACIA

Robert Alan Dahl (EUA, 1915-2014) foi um cientista político norte-americano que publicou inúmeros livros sobre o tema da democracia. No livro *Sobre a democracia*¹⁹⁹, publicado no final do século XX, em 1998, o autor busca apresentar de forma didática esse tema crucial da filosofia política, enquanto uma forma de governo (ou regime político) que, por sua vez, muitos países do mundo buscam concretizar.

Regimes políticos como monarquias centralizadas, aristocracias hereditárias, oligarquias baseadas no sufrágio limitado e exclusivo (censitário), ou regimes antidemocráticos como comunista, fascista e nazista, além das ditaduras militares e seu caráter pseudodemocrático são exemplos de organizações políticas. Entretanto, apesar de muitos desses regimes terem

¹⁹⁸ SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 330.

¹⁹⁹ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

sucumbido ao longo do tempo devido ao seu caráter autoritário e centralizador, a democracia não é igualmente um valor defendido e praticado no mundo como um todo²⁰⁰. E mesmo nos países tidos como democráticos, há diferenças entre eles, e ainda, por vezes sua legitimidade é questionada pelos próprios cidadãos. Neste sentido, se pergunta Dahl:

O que *realmente* entendemos por democracia? O que distingue um governo democrático de um governo não-democrático? Se um país não-democrático faz a transição para a democracia, é transição para o *quê*? Com referência à consolidação da democracia, o que exatamente é consolidado? E o que significa falar de *aprofundar a democracia* num país democrático? Se um país já é uma democracia, como ele poderia se tornar *mais democrático*? E assim por diante....²⁰¹

E Dahl vai dizer que, apesar da democracia já ter cerca de 2.500 anos, o autor vai buscar as respostas das perguntas acima na forma democracia que se desenvolveu agora, enquanto produto do século XX, isto é, aquela que “assegure virtualmente a todo cidadão adulto o direito do voto”. Lembremos, diz Dahl, que até o início do século XX, as mulheres não podiam votar em praticamente todos os países tidos como democráticos²⁰².

Mas, essa reflexão se faz necessária também para se responder, então, às próximas questões que surgem:

Uma vez começado, pode-se insistir: por que, afinal, a democracia é desejável? E quão democrática é a ‘democracia’ nos países chamados

²⁰⁰ Cf. *Só 11% dos países do mundo têm democracia plenas*. Revista Super Interessante. Por Pâmela Carbonari, 15/03/2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/sociedade/so-11-dos-paises-do-mundo-tem-democracias-pletas/>. Acesso em 10.mai.2021. Reportagem sobre o número de países no mundo que se dizem democráticos e a qualidade de suas democracias num ranking elaborado em 2017 por *Democracy Index*, publicado na revista *The Economist*.

²⁰¹ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 12.

²⁰² Cf. *Este mapa mostra o ano em que as mulheres tiveram o direito de votar em cada país do mundo*. UVESP (União dos Vereadores de São Paulo). Disponível em: <https://uvesp.com.br/portal/noticias/este-mapa-mostra-o-ano-em-que-as-mulheres-tiveram-o-direito-de-votar-em-cada-pais-do-mundo/>. Acesso em 15.mai.2021. Reportagem sobre o voto feminino no mundo. A grande maioria dos países democráticos apenas permitiu o direito a voto no século XX, inclusive o Brasil, em 1932 e incorporado à Constituição de 1934 como facultativo e reafirmado no Código Eleitoral de 1965.

democráticos – Estados Unidos, Inglaterra, Noruega, Austrália e muitos outros? Além do mais, será possível explicar por que esses países são ‘democráticos’ e tantos outros não? Poderíamos fazer muitas perguntas mais²⁰³.

A democracia, então, tem um início, na Grécia antiga há 2.500 anos, mas não quer dizer que a partir dessa experiência ela foi se desenvolvendo e se aprimorando enquanto regime político. “A democratização não seguiu a trilha ascendente até o presente” e nem “podemos contar com as forças históricas para assegurar que a democracia avançará para sempre”, escreve Dahl. Ao contrário, ela foi abandonada, ressurgindo apenas na época moderna enquanto ideia política, e não seguindo necessariamente o que, em especial, os atenienses experimentaram, entre os séculos V e IV a.C.

Mas, Dahl busca pensar esse início da democracia para além da Grécia, demonstrando que para a democracia existir era necessário que condições favoráveis para o seu surgimento tenham existido. Condições essas que podem ser resumidas pelos seguintes pontos: noção da lógica da igualdade (ou o pressuposto da igualdade entre os membros de uma sociedade), da identidade do grupo e da pouca interferência exterior; frente a isso, qualquer outro lugar do mundo, antes ou depois de Atenas, poderia ter desenvolvido a democracia. Mas, sabemos que as formas de hierarquia e dominação foram as que se tornaram as mais “naturais”. A Europa, então, somente voltou a ter condições favoráveis a um regime democrático com a reflexão e o avanço de novas possibilidades de organização política que foram acontecendo ao longo do tempo, por exemplo, em cidades italianas, na Grã-bretanha, entre outros lugares.

Dahl, então, propõe uma distinção importante no estudo da democracia, que é o seu ideal e a sua realidade (em outras palavras, a questão normativa e a realística da política). O autor desenvolve o seguinte esquema de análise:

²⁰³ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 14.

*Os elementos mais importantes*²⁰⁴

<p>IDEAL Metas e ideais</p> <p>O que é democracia? Por que democracia?</p>

<p>REALIDADE Governos democráticos reais</p> <p>Que instituições políticas a democracia exige? Que condições favorecem a democracia?</p>

A questão ideal da democracia nos leva às seguintes perguntas: “*Por que a democracia? Que razões podemos dar para acreditar que a democracia é o melhor sistema político? Que valores são mais bem atendidos pela democracia?*”

Quanto à realidade, nos leva a seguinte pergunta: “*Dados os limites e as possibilidades do mundo real, que instituições políticas são necessárias para corresponder da melhor maneira possível aos padrões ideais?*”²⁰⁵

Então, buscando responder às questões acima, Dahl apresenta que para ser considerada uma democracia (aspecto ideal) é necessário a condição de que todos os membros sejam considerados *politicamente iguais*. E os critérios de um processo democrático seriam: *participação efetiva* de todos; *igualdade de voto*; *entendimento esclarecido* sobre as políticas alternativas importantes e suas prováveis consequências; *controle do programa de planejamento* em que os cidadãos podem decidir quais questões devem ser colocadas no planejamento público; *inclusão de adultos* enquanto plenos direitos²⁰⁶. Assim, a resposta para a questão *Por que a democracia?*, seria de que ela proporcionaria as seguintes consequências desejáveis: *evita a tirania; direitos essenciais; liberdade geral; autodeterminação; autonomia moral; desenvolvimento humano; proteção dos interesses pessoais essenciais; igualdade política*, além da, *busca pela paz e prosperidade*²⁰⁷.

²⁰⁴ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 40.

²⁰⁵ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 40-41.

²⁰⁶ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 49-50.

²⁰⁷ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 58.

Quanto ao aspecto da realidade, que instituições políticas em democracias em grandes escalas devem ter para assegurar o ideal apresentado acima? Seriam as seguintes: *funcionários eleitos; eleições livres, justas e frequentes; liberdade de expressão; fontes de informação diversificadas; autonomia para as associações; e cidadania inclusiva*. Enfim, essas seriam “as exigências mínimas para um país democrático”²⁰⁸. Por isso, Robert Dahl também é conhecido por apresentar o conceito de *poliarquia*, em que procura classificar as democracias no mundo. Assim, frente aos desafios desse regime político em se estabelecer de forma ideal, podemos concluir com o autor que: “com uma boa compreensão do que a democracia exige e a vontade para satisfazer essas exigências, podemos agir para preservar e levar adiante as ideias e os costumes democráticos”²⁰⁹.

5.4 FEMINISMO, GLOBALIZAÇÃO, BIOÉTICA E BIOPOLÍTICA

A questão feminista surge enquanto “crítica a uma forma de poder tão amplamente difusa na sociedade”, a do poder ou a supremacia social do sexo masculino sobre o feminino, e que foi, por sua vez, “ignorada pelas mais influentes tradições de teoria política”²¹⁰.

Já no século XVIII, tal crítica está presente, por exemplo, nos escritos da inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797), com a obra *Uma Reivindicação pelos Direitos da Mulher* e da francesa Olympe de Gouges (1748-1793), com a obra *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, tendo como referência a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, aprovada após a Revolução Francesa. A partir de então, a filosofia política tinha mais um tema ao qual refletir. É o caso do livro *A sujeição das mulheres*, de 1869, do filósofo John Stuart Mill, um dos primeiros textos defendendo os direitos das mulheres, inclusive os direitos políticos ao voto e a exercer carreira política ou outra qualquer que lhes interessasse, tendo como referência as ideias de sua esposa Harriet Taylor. No Brasil, a pessoa

²⁰⁸ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 99.

²⁰⁹ DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 35.

²¹⁰ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 197.

de Nísia Floresta Brasileira Augusta (Dionísia Gonçalves Pinto, Rio Grande do Norte, Papari 1810 – França, 1885) pode ser considerada a primeira feminista brasileira, já com 22 anos publicou o livro *Direitos das mulheres e injustiças dos homens*, uma tradução para o português de ideias feministas, como a de Mary Wollstonecraft.

Porém, será no século XX que movimentos sufragistas femininos passaram a ganhar força, juntamente com uma reflexão filosófica sobre a própria questão do papel da mulher na sociedade.

Stefano Petrucciani salienta a importância de pensadoras como a belga Luce Irigaray, com sua obra *Speculum, A outra mulher*, de 1974, que problematiza a diferença sexual e a ordem simbólica masculina pela qual se compreende e representa a mulher e sua sexualidade. Tal crítica é posta a partir da referência às ideias de Freud e Lacan sobre a mulher, gerando a desvalorização do feminino.

Na ordem simbólica patriarcal, que é momento inseparável do domínio masculino sobre a mulher, o masculino se identifica com o universal, ao passo que a mulher é privação, humanidade incompleta, e se define através daqueles caracteres que o homem lhe atribui e que a própria mulher torna próprios na sua autocompreensão²¹¹.

Neste sentido, a crítica se estende a própria igualdade política moderna, como um singular paradoxo, como afirma Adriana Cavarero: “Antes coerentemente excluídas, as mulheres são depois incluídas através de uma lógica de homologação que prescinde do fato de serem mulheres e não homem”.

Com outras palavras, permite-se às mulheres tornarem-se iguais aos homens, enquanto, porém, elas permanecem mulheres, e se quer que fiquem assim, “para todos os efeitos práticos e simbólicos”: ao passo que os homens se colocam sem atritos numa igualdade pensada à medida deles, as mulheres para aí entrarem devem renunciar à sua diferença²¹².

Esse paradoxo se desenvolve em outras pensadoras feministas, como Susan Moller Okin (Nova Zelândia, 1946 - EUA, 2004), que “por um lado

²¹¹ Adriana Cavarero. *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*. In: PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 198.

²¹² PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 198.

reivindica a diferença contra um pretensão universalismo que é na realidade discriminatório, e por outro lado vê também que a diferença feminina foi em parte construída pela ordem dominante do patriarcado, e não é, uma essência a ser procurada ou valorizada”²¹³.

Neste sentido, percebe-se que o tema da incorporação feminina ao mundo da política é bem delicado e necessita sim de reflexões filosóficas. E a teoria feminista tem buscado, mesmo que pelas mais diversas abordagens teóricas, ampliar tal debate.

O Brasil tem buscado, ao menos institucionalmente, incentivar a participação feminina na política²¹⁴.

Outro tema que vem aguçando a filosofia política, de acordo com Petrucciani, é a questão da globalização. No terreno *econômico* “assistimos ao desenvolvimento de um mercado mundial que já cobre todo o planeta, a um crescimento da interdependência entre países e áreas diversas e a uma mais áspera competição global”. E que se estende para além da economia, indo para os aspectos políticos, culturais e antropológicos. No terreno *político* “muitos defendem a tese de que teríamos entrado na era pós-westfaliana, porque a fase atual não vê mais como ator decisivo o estado nacional dotado de claras prerrogativas soberanas sobre um território definido”. Seria também uma ordem pós-hobbesiana, diz o autor. E ainda, no terreno do extraordinário desenvolvimento das tecnologias da informação e das redes globais até a dimensão de uma *comunicação-mundo*, “que transforma não só as formas do trabalho e os modos de vida e de consumo, mas também as modalidades da política. Outro terreno se refere aos *estilos de vida*, em que o antropólogo indiano Arjun Appadurai, no livro *Modernidade sem peias*, “coloca no centro da sua análise da fase atual da modernidade global os dois fenômenos da comunicação mediante os meios eletrônicos e das migrações em massa, voluntárias ou forçadas, como elementos que, determinando novas dimensões da imaginação coletiva,

²¹³ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 202.

²¹⁴ Cf. *Mais mulheres na política: campanha incentiva participação feminina nas eleições de 2020*. Governo Federal. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2020-2/agosto/mais-mulheres-na-politica-campanha-incentiva-participacao-feminina-nas-eleicoes-2020>. Acesso em 15.maio.2021.

potenciam também seu impacto sobre as estruturas e sobre os poderes do sistema-mundo”²¹⁵.

Petrucciani quer demonstrar que “os cenários da globalização põem com força o problema do que podem significar, talvez não hoje, mas amanhã ou depois, direitos, justiça e democracia em escala mundial”²¹⁶. Neste sentido, já a bioética e biopolítica estão relacionadas ao avanço da ciência e da tecnologia. Com o avanço da genética, por exemplo, logo será possível o que muitos regimes políticos buscaram no passado, que é a eugenia. Porém, agora, a manipulação genética pode sair do âmbito legal de um país e ser uma opção de qualquer pessoa que possa pagar, para se ter uma vida mais longa ou filhos mais saudáveis e perfeitos. Aqui a filosofia política poderia levantar questões que envolvem direitos e proibições:

Como se legitima a proibição de determinadas práticas? Por que limitar a “liberdade procriadora” das pessoas impedindo que elas recorram a todos os instrumentos que a técnica coloca à sua disposição? Quais novos direitos devem ser estabelecidos para construir um quadro de regras legítimas dentro das quais se possam implementar as novas possibilidades que a tecnologia oferece?²¹⁷

Esta também é uma preocupação do pensador israelense Yuval Noah Harari posta em seu livro *21 lições para o século 21*. Quando o autor, na abertura da parte II, comenta sobre o desafio político contemporâneo, demonstra que “a fusão da tecnologia da informação com a biotecnologia ameaça os valores modernos centrais da liberdade e igualdade”. Neste sentido, para Harari, “toda solução para o desafio tecnológico deve envolver cooperação global”, porém, “o nacionalismo, a religião e a cultura dividem o gênero humano em campos hostis e fazem com que seja muito difícil cooperar no nível global”²¹⁸.

²¹⁵ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 215.

²¹⁶ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 217.

²¹⁷ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 221.

²¹⁸ HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 113.

Portanto, a filosofia política continua a ter um papel fundamental na busca por novos horizontes frente aos desafios políticos que a contemporaneidade vai apresentando.

5.5 A POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

No início do curso buscamos apresentar a dimensão existencialista da política, no sentido de que, por mais polêmico que o tema seja, parece ser lugar comum a noção de não podermos viver sem a mesma, de que não podemos viver isoladamente sem nos relacionarmos, sem estarmos envolvidos num sistema social e em relações de poder; e ainda, seria a política uma dimensão que caracteriza a própria natureza humana e dela, inclusive, depende nossa própria existência. Em relação à filósofa Hannah Arendt, assim, Petrucciani destaca que:

O contributo da obra de Hannah Arendt está justamente – poder-se-ia afirmar – na capacidade que têm suas páginas de lançar sensíveis sondas nesta dimensão [existencial]. Para Arendt a compreensão do sentido da política permanece pobre se não parte de uma reflexão de mais largo alcance sobre a condição humana²¹⁹.

Hannah Arendt (Alemanha, 1906 – EUA, 1975), foi uma filósofa política alemã (ou teórica política), de origem judaica, que com a perseguição do regime político nazista a partir de 1933 teve de emigrar, perdendo inclusive sua cidadania alemã em 1937, e em 1951 obteve a nacionalidade norte-americana, onde trabalhou como professora universitária, jornalista e escritora.

No livro *Origens do Totalitarismo. Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*, escrito entre 1945 e 1949 e publicado em 1951, num contexto histórico de pós final da 2ª Guerra Mundial, em que Arendt já vivia nos Estados Unidos, as destruições provocadas pelas guerras e incertezas levavam a se pensar que um “futuro imprevisível” ainda estava à frente. Afinal, diz Arendt, o que aconteceu possibilitou a vermos “as dimensões da força humana”, “desnudadas com clareza sem par” e que com o totalitarismo surge um mal absoluto, não compreensível, a natureza realmente radical do Mal. Como visto e sentido, se a política é o espaço de se organizar o bem

²¹⁹ PETRUCCIANI, Stefano. Modelos de filosofia política. São Paulo: Paulus, 2014, p. 30.

comum e a justiça, também ela pode organizar a destruição comum, porém, paradoxalmente, sendo a desnaturação da própria política por suprimir a liberdade humana, negando a “pluralidade” com o terror e a ideologia.

O anti-semitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) – um após o outro, um mais brutalmente que o outro – demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas²²⁰.

A autora analisa em sua obra estes três aspectos, o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo, enquanto fenômenos políticos que ocorreram na Europa.

Sobre o totalitarismo, os exemplos vivos foram os regimes totalitários de Hitler na Alemanha, entre 1933 e 1945, e o de Stalin na URSS, de 1929 até a sua morte em 1953, inclusive ambos contando com o apoio das massas. Diz Arendt: “É muito perturbador o fato de o regime totalitário, malgrado o seu caráter evidentemente criminoso, contar com o apoio das massas”. Entretanto, um dos aspectos mais característicos do terror totalitário “é desencadeado quando toda a oposição organizada já desapareceu e quando o governante totalitário sabe que já não precisa ter medo”²²¹, gerando assim a barbárie, como a de milhões de mortes sob seus regimes políticos, sem precisar justificar-se. O livro busca entender e relacionar esses três grandes fatores políticos do século XX. E pensar “novos princípios políticos” que garantam a sobrevivência e a dignidade humana.

Hannah Arendt continua a escrever obras políticas importantes, como *A condição humana*, *Sobre a Revolução*, *Entre o passado e o futuro* e obras póstumas, como *O que é política?* Nelas encontram-se a esperança de se encontrar “novos princípios”:

Apesar das experiências de calamidade que o homem moderno teve com o político, Arendt acredita “ser evidente que o homem é dotado, de uma maneira altamente maravilhosa e misteriosa, do dom de fazer

²²⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo. Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13.

²²¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo. Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 345.

milagre”, a saber: ele pode agir, tomar iniciativas, impor “um novo começo”. “O milagre da liberdade está contido nesse poder começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, já que através do nascimento veio ao mundo que existia antes dele e continuar existindo depois dele”²²².

Já o livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*²²³, é fruto da viagem da autora a Israel pelo jornal *New Yorker* para cobrir o julgamento de Adolf Eichmann, um funcionário do regime nazista, capturado em Buenos Aires, Argentina, em 1960. Eichmann ajudava no planejamento, deportações e transportes dos judeus para os campos de concentração. E estava sendo acusado pelos crimes que cometera contra o povo judeu durante a 2ª Guerra Mundial.

O problema que Arendt percebe é que o julgamento era realizado pela justiça em Israel de crimes não cometidos lá; de que o acusado era exposto numa “jaula” de vidro; era um julgamento sobre uma pessoa e seus crimes, de um burocrata que facilitou a “Solução final”²²⁴ e as mortes de milhões de pessoas, porém, tal crime não poderia estar dissociado do regime político na qual ele estava inserido; como julgá-lo, então? Julgar a pessoa ou o sistema ou a ideologia da qual ele estava inserido? Outro problema era que o julgamento passou a ser um grande acontecimento midiático ou um acontecimento político, como uma forma de demonstração de força do Estado de Israel e de caça aos nazistas. A maneira como Arendt foi analisando o caso descontentou muitos, ainda mais quando se discutiu o papel de judeus que também prestaram serviços ao nazismo.

Para complicar o julgamento, Adolf Eichmann sempre afirmava que nunca tinha matado ninguém. Ele era alguém que cumpria ordens. Um burocrata a serviço de seu governo. Ele insistia em renunciar à sua culpa

²²² Cf. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. *O que é política?* Prefácio Kurt Sontheimer. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

²²³ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

²²⁴ “O termo “Solução Final” foi empregado para se referir ao plano de aniquilação total do povo judeu, e não se sabe ao certo quando os líderes da Alemanha nazista decidiram implementá-la. O genocídio, ou extermínio em massa dos judeus, foi ápice de uma década de graves medidas discriminatórias contra eles, e que cresciam em severidade a cada ano” [...]. *A “Solução Final”: uma visão geral*. Enciclopédia do Holocausto. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/final-solution-overview>. Acesso em 15.maio.2021.

peçoal, e que não tinha feito nada por iniciativa própria. Porém, então, a questão passava a ser moral, pois o mesmo sabia o que aconteceria com os judeus embarcados nos trens, pelas suas ordens.

Que conclusões políticas Hannah Arendt retirou deste julgamento? Eichmann, como demonstra Arendt, era um burocrata medíocre, por vezes confuso, um homem “normal” que fazia seu trabalho para ser reconhecido por seus superiores. Porém, estava inserido e colaborando com um regime político nefasto e, por isso, foi condenado à pena de morte.

Porém, é o fenômeno da banalidade do mal que preocupou a filósofa Hannah Arendt. É a banalidade do mal que veio à tona com o julgamento do medíocre Adolf Eichmann. Quando somos incapazes de julgamento moral ou nos omitimos a fazê-lo, se aceita o erro e a maldade, e assim se nega a vida à pessoa do outro, não por sua iniciativa exclusiva, mas porque o sistema que se está inserido te leva a não refletir sobre isso; é a situação de cumprir ordens sem pensar, negando a reflexão de assumir as consequências de seus próprios atos. Para Arendt, negar a refletir é negar a ser humano.

Instala-se, assim, o estado de banalização do mal, no qual nem a situação de violência, agressividade ou extermínio abalam a “ordem social”. Neste sentido, quando se nega à reflexão, a sociedade consegue ficar imóvel frente a regimes políticos como o nazismo e, porque não, na atualidade, ficar insensível e imóvel à desigualdade social, ao desemprego, ao neofascismo, ao desrespeito às mulheres, ao bullying, à precarização da vida, à xenofobia, com imigrantes forçados a saírem de seus lares por condições adversas em seus países, atualmente, também a indiferença à questão ambiental e animal, enfim, o mal que se banaliza, por não se refletir e não fazer nada contra o mesmo, frente a uma ordem social da qual se está inserido e que lhe oferece algo bom, mas sem considerar que o outro sente ou passa. Portanto, a filosofia política tem, com sua tradição e reflexão, de combater a banalidade do mal que acaba alastrando-se na sociedade, que acaba por destituir o próprio ser humano e a natureza da dignidade que lhe é própria. A política, feita por cada indivíduo, tem o dever de buscar concretizar o que Platão, em *A República* buscava, a verdadeira justiça, e assim concretizada no regime político.

CONSIDERAÇÕES

Na Unidade 05 buscamos apresentar alguns tópicos de estudo da filosofia política atual, e que o leitor pode já identificar que ficaram de fora inúmeros outras possibilidades de assuntos, bem como de pensadores, e mesmo os que foram tratados, merecem toda a nossa atenção e cuidado para se apropriar de maneira mais precisa de suas ideias. Mas, o objetivo é apontar caminhos, em especial, demonstrar como esse ramo da filosofia tem muito a contribuir.

A discussão da justiça, nesta unidade, a partir de John Rawls, foi para demonstrar que, com este livro da década de 1970, a filosofia política se renovou, inclusive em seu aspecto normativo, de um tema que se discute desde Platão em sua obra *A República*. E Michael Sandel reafirma essa necessidade, em suas aulas em Harvard, nos levando a pensar sobre “o que é fazer a coisa certa” nos dias atuais. Associado a isso, a questão de um regime político que defenda os direitos humanos, a liberdade, a igualdade de gênero na política, ainda é um ideal a ser perseguido, tendo como referência uma democracia plena, como demonstrou Robert Dahl.

Por fim, o século XXI continua a trazer novos desafios, por vezes, o horizonte que se aponta é nebuloso, imprevisível, principalmente tendendo para um desastre social e político, mas, a esperança de justiça deve ser a perspectiva humana, seguindo Hannah Arendt, e a vigilância da reflexão contra a banalidade do mal é uma urgência, e que a filosofia política deve ajudar a concretizar.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *O que é política?* 3. ed. Organização Ursula Ludz. Prefácio Kurt Sontheimer. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo. Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. Tradução Paulo Geiger. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

TEXTO FILOSÓFICO DA UNIDADE 05

Hannah Arendt. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.*

Pós-escrito

Evidentemente não há dúvida de que o acusado e a natureza de seus atos, assim como o julgamento em si, levantam problemas de natureza geral que vão muito além das questões consideradas em Jerusalém. Tentei abordar algumas delas no Epílogo, que já não é um simples relato. Eu não me surpreenderia se achassem meu tratamento inadequado, e teria apreciado uma discussão sobre a significação geral de todo o conjunto dos fatos, que seria tanto mais significativa quanto mais diretamente se referisse aos eventos concretos. Posso também imaginar muito bem que uma controvérsia autêntica poderia ter surgido do subtítulo do livro; pois quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de “se provar um vilão”. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo. Foi precisamente essa falta de imaginação que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que conduzia o interrogatório da polícia, abrindo seu coração para aquele homem e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só à patente de tenente-coronel da SS e que não fora falha sua não ter sido promovido. Em princípio ele sabia muito bem do que se tratava, e em sua declaração final à corte, falou da “reavaliação de valores prescrita pelo governo [nazista]”. Ele não era burro. Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é “banal” e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum. Certamente não é nada comum que um homem, diante da morte e, mais ainda, já no cadafalso, não consiga pensar em nada além do que ouviu em funerais a sua vida inteira,

e que essas “palavras elevadas” pudessem toldar inteiramente a realidade de sua própria morte. Essa distância da realidade e esse desaparego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos — talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém. Mas foi uma lição, não uma explicação do fenômeno, nem uma teoria sobre ele.

ISBN 978-659943078-7



FASBAM